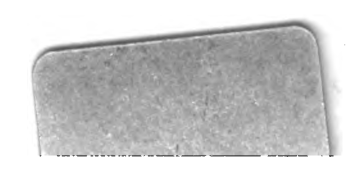



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817



GRABMANN / MITTELALTERLICHES GEISTESLEBEN

MARTIN GRABMANN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

MITTELALTERLICHES GEISTESLEBEN

ABHANDLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER SCHOLASTIK UND MYSTIK

BAND II

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

MCMXXXVI

IMPRIMATUR.

MONACHII, DIE 5. AUGUSTI 1935. Vic. gen. abs. J. NEUHÄUSLER.

DRUCK DER SALESIANISCHEN OFFIZIN IN MÜNCHEN 11
PRINTED IN GERMANY.

HEINRICH FINKE ZUM 80. GEBURTSTAG

VORWORT.

Der Verlag Max Hueber hat vor nahezu einem Jahrzehnt (1926) unter dem Titel: „Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik" einen Band von Gesammelten Aufsätzen herausgebracht, welche ich großenteils schon früher veröffentlicht, teils auch neu ausgearbeitet hatte. Diesem Bande schließt sich nun ein zweiter Band „Mittelalterliches Geistesleben" an, der sich mit besonderer Ausführlichkeit mit Problemen des mittelalterlichen Augustinismus, Aristotelismus und Averroismus befaßt und auch den großen Denkergestalten Alberts des Großen und des heiligen Thomas von Aquin und ihrem Einfluß sein Augenmerk zuwendet. Im Mittelpunkt dieses Bandes, der ebenso wie der erste auf umfassenden handschriftlichen Forschungen beruht, steht das große Problem: „Aristoteles im Mittelalter", dem ich seit meinem Buch: „Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts" (Münster 1916) eine Reihe von Untersuchungen namentlich in den Veröffentlichungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gewidmet habe. Ein Unterschied dieses Bandes vom vorhergehenden kann darin gesehen werden, daß die Zahl der bisher noch nicht veröffentlichten Abhandlungen eine erheblich größere ist. Es sind dies folgende: 1. Der Einfluß des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter. 2. Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. 3. Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie. 4. Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des „neuen Aristoteles" in England. 5. Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo. 6. Ein spätmittelalterlicher Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten. Die anderen Abhandlungen sind großenteils stark überarbeitet, durch neues

handschriftliches Material wie auch durch möglichst vollständige Benützung auch noch der neuesten Literatur ergänzt und auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht. Im besonderen Maße gilt dies von der umfangreichsten Abhandlung des ganzen Bandes: „Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik." Dieselbe ist zuerst 1927 in der Zeitschrift für katholische Theologie erschienen und hat dann in italienischer Übersetzung zwei Auflagen erlebt. Jetzt erscheint sie in diesem Bande in neuer Gestalt, durch neue Funde und Forschungen ganz wesentlich erweitert und vergrößert. Ich habe, wie aus dem beigegebenen Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften ersehen werden kann, auch in diesem Bande in weitem Umfang mit handschriftlichem Material gearbeitet. Ich spreche den Vorständen all dieser Handschriftensammlungen, besonders der Münchener Staatsbibliothek, der Biblioteca Apostolica Vaticana, der Landesbibliotheken Stuttgart und Darmstadt, der Universitätsbibliotheken Breslau, Erlangen und Graz, der Wiener Nationalbibliothek, der Stiftsbibliothek Admont, der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag, der Biblioteca centrale nazionale und Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz, der Biblioteca Universitaria in Bologna, der Biblioteca Ambrosiana in Mailand, der Biblioteca Marciana in Venedig, der Bibliothèque nationale in Paris, der Bibliothèque de la Ville von Brügge, des Archivo General de la Corona de Aragôn in Barcelona den aufrichtigsten und wärmsten Dank für alle mir zuteil gewordene Unterstützung aus. Die Vatikanische Bibliothek hat inzwischen ihren Kardinalbibliothekar und ihren großen Reorganisator Kardinal Franz Ehrle durch den Tod verloren. Auch dieser Band verdankt sehr viel den Anregungen und den Werken des heimgegangenen bahnbrechenden Erforschers der mittelalterlichen Scholastik und des mittelalterlichen Geisteslebens, der mir durch Jahrzehnte ein väterlicher Freund und hilfsbereiter Berater gewesen ist.

Herrn Kaplan Ludwig Ott, stud. theol. in München, spreche ich für seine so wertvolle Hilfe bei der Korrektur der Druckbogen herz-

lichen Dank aus. Herr P. Dr. Fulgentius Hirschenauer O.S.B., der inzwischen selbst sich literarisch auf dem Gebiete der Thomasforschung betätigt hat, hat wie zum ersten Band so auch zu diesem Bande das so umfangreiche Personenregister und das Verzeichnis der benützten und angeführten Handschriften angefertigt. Ihm sei hiefür inniger Dank ausgesprochen. Einzelnen Gelehrten, die mir bei der einen oder anderen Abhandlung einen Dienst erwiesen haben, habe ich an der betreffenden Stelle gedankt. Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor P. D. Salman O.P., der in selbstloser Weise sein Material über die Aristoteleskommentare des Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort mir brieflich zur Verfügung stellte. Im Nachtrag konnte ich noch diese überaus wertvollen Ergänzungen benützen. Auch dem Verlage und der Salesianischen Offizin, die dem Werke eine so schöne und würdige Ausstattung gegeben hat, zolle ich besten Dank. Mit dem Gefühl innigen Dankes konnte ich in diesem Werke noch eine Reihe von Abhandlungen der großen zweibändigen Festschrift: „Aus der Geisteswelt des Mittelalters", die mir von Freunden und Schülern innerhalb und außerhalb Deutschlands zu meinem 60. Geburtstage gewidmet worden ist, benützen.

Den ersten Band „Mittelalterliches Geistesleben" habe ich dem Andenken meines unvergeßlichen Freundes Clemens Baeumker geweiht, der zusammen mit Heinrich Denifle, Franz Ehrle und Ignatius Jeiler den deutschen Anteil an dem Aufschwung der geschichtlichen, besonders handschriftlichen Erforschung der Philosophie und Theologie des Mittelalters darstellt. Ich freue mich von Herzen, diesen zweiten Band einem anderen großen Erforscher des Mittelalters und des mittelalterlichen Geisteslebens, der noch in voller Schaffenskraft an der historischen Ausgestaltung des mittelalterlichen Weltbildes und mittelalterlicher Weltanschauung tätig ist, Heinrich Finke, zum 80. Geburtstage als eine leider etwas verspätete literarische Gabe widmen zu können.

München, den 29. Juli 1935

Martin Grabmann

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

I.

DER EINFLUSS DES HEILIGEN AUGUSTINUS AUF DIE VERWERTUNG UND BEWERTUNG DER ANTIKE IM MITTELALTER.

Reinhold Seeberg hat in seiner Gedächtnisrede, die er am 25. Juli 1930 in der Aula der Universität Berlin gehalten hat, die geistesgeschichtliche und weltgeschichtliche Stellung Augustins also zusammengefaßt:[1] „Augustin hat den Grund gelegt zu der Kultur des Abendlandes, indem er in einem gewaltigen Guß die antike Bildung mit dem Christentum zu einer dauernden Einheit verschmolz. Er hat damit eine der Hauptlinien der ausgehenden Antike zum Abschluß gebracht und zugleich den Quell erschlossen, aus welchem die werdende Welt des germanischen Geistes im Mittelalter ihre besten Kräfte und Anregungen empfing. Die Epochen und Perioden der abendländischen Geschichte haben aus dem Geiste Augustins Höchstes und Tiefstes durch lange Jahrhunderte und weit über ein Jahrtausend, ja bis in unsere Tage empfangen". In dieser welthistorischen Bedeutung und Stellung Augustins, wie sie der Berliner Dogmenhistoriker so zutreffend gekennzeichnet hat, ist die Übernahme antiken klassischen Geistes und Bildungsgutes und dessen Einfügung in die christliche Ideenwelt ein grundlegendes Element. E. Tröltsch hat in seinem vielbeachteten Buch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter[2], den Versuch gemacht, Augustin vom Mittelalter zu trennen. Der Geist Augustins ist darnach nicht der Geist des Mittelalters. Augustin ist die letzte und größte Zusammenfassung der absterbenden antiken Kultur mit Ethos, Mythos, Autorität und Organisation der frühkatholischen Kirche und konnte mit seinem Wesentlichsten gar nicht auf den Boden einer anderen Kultur übernommen werden. Diese Auffassung, welche mit Recht auf starken Widerspruch gestoßen ist, wird jedenfalls dem Einfluß nicht gerecht, den Augustinus durch die Aufnahme und christliche Umformung antiken Geistes-

[1] R. Seeberg, Augustinus († 28. August 430). Gedächtnisrede. Stuttgart 1930, 1.

[2] E. Tröltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei. München und Berlin 1909. Vgl. hiezu J. Mausbach, Die Stellung des heiligen Augustin in der christlichen Kulturgeschichte. Hochland 13 (1916), 529—544. A. Dempf, St. Augustin, der Meister der christlichen Bildung. Hochland 28. Jahrgang, Drittes Heft 1930/31, 239—248.

und Bildungsgutes auf die Entstehung und Entwicklung der christlich-germanischen Kultur des mittelalterlichen Abendlandes bis in die Zeiten der Hochscholastik und des beginnenden Humanismus ausgeübt hat.

Wenn ich im folgenden Augustins Einfluß auf die Kenntnis und Bewertung der Antike im Mittelalter in den Hauptlinien zeichnen soll, muß ich zuerst in einer ganz kurzen Übersicht die innige geistige Berührung des großen Kirchenvaters mit den Klassikern des griechischen und lateinischen Altertums schildern. Augustins Vertrautheit mit den Schriften und mit der Gedankenwelt der Antike läßt sich aus seinen Mitteilungen über seinen Bildungsgang, wie sie uns in so lebendiger Form in den Konfessionen entgegentreten, und aus den Zitaten aus antiken Autoren in seinen Werken erkennen. Es haben auch Philologen, Historiker, Philosophen und Theologen — ich nenne nur Hans Becker, Dräseke, Reitzenstein, M. Schanz, Krüger, Harald Fuchs, Noerregard, Nourisson, G. Combès — teils Gesamtbilder teils Teilausschnitte dieser Kenntnis Augustins von der Antike dargeboten.[3]

Augustinus hat mit seiner empfänglichen und beweglichen jugendlichen Seele in den Schulen der Grammatik und Rhetorik zu Thagaste, Madaura und Karthago in einer solchen Fülle antikes Bildungsgut in sich aufgenommen, daß davon sein Geistesleben, auch nachdem er als Bischof und Theologe sein ganzes Sinnen und Wollen der christlichen Gedankenwelt zugewendet hatte, durchtränkt blieb. An diesen Bildungsstätten hat er die Theorie und Technik der antiken Grammatik und Rhetorik sich gründlich angeeignet, ist mit antiken Dichtern, Rednern und Philosophen in weitem Umfange bekannt geworden. In die Frühzeit seiner Lernjahre reicht seine begeisterte Liebe zu Vergil, die ihn auch nach seiner Bekehrung nicht verlassen hat, zurück.[4] Die Lektüre von Ciceros Hortensius hat sein heißes Wahrheitssehnen entzündet und die Liebe zur Philosophie in ihm entfacht. In Mailand lernt er die libri Platonici, Schriften Plotins in der Übersetzung des Marius Victorinus kennen, die für ihn die Fittiche zum Höhenflug in die Regionen des Reingeistigen geworden sind und seinem philosophischen und theologischen Denken das Gepräge eines überquellenden Spiritualismus verliehen haben.

[3] Hans Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908. J. Draeseke, Zur Frage nach den Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie. Theol. Studien und Kritiken 89 (1916), 541—562. R. Reitzenstein, Augustinus als antiker und mittelalterlicher Mensch. Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—1923 II, Leipzig 1924, 28—65. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin 1926. Noerregard, Augustins Bekehrung, Tübingen 1923. Nourrisson, La philosophie de Saint Augustin, II², Paris 1866, 92—146. Die ausführlichste Darlegung gibt G. Combès, Saint Augustin et la culture classique, Paris 1927.

[4] J. Vasold, Augustinus quae hauserit ex Vergilio, München 1907 und 1908.

Es ist hier nicht möglich, auch nur die Namen all der griechischen und lateinischen Autoren aufzuführen, die Augustinus teils selbst gelesen teils durch Vermittlung von anderen Schriftstellern kennen gelernt hat. In seinen Werken begegnen uns zahlreiche Namen griechischer Dichter, Redner, Geschichtsschreiber und Philosophen. Wenn er auch von den Schwierigkeiten erzählt, die ihm das Erlernen der griechischen Sprache bereitet hat, so dürfen wir seine Kenntnis des Griechischen nicht zu gering einschätzen. Vieles aus der griechischen Antike kannte er durch Vermittlung lateinischer Autoren, besonders Varros und Ciceros. Durch Cicero kannte er philosophische Gedanken der Vorsokratiker, durch Varro wußte er etwas von der pythagoreischen Philosophie, Varro und Cicero vermittelten ihm einen Einblick in die Philosophie Epikurs und der Stoa. Auch die Lehre der mittleren und neuen Akademie, die ihn eine Zeitlang in den Bannkreis des Skeptizismus zog, wurde durch Ciceros Academica ihm zugänglich gemacht. Plato hat er nicht im Urtext gelesen. Der Timaeus stand ihm in den Übersetzungen des Cicero und des Chalcidius zur Verfügung, den Phaedon konnte er in der Übersetzung seines afrikanischen Landsmannes Apulejus benützen, Texte aus anderen platonischen Dialogen waren ihm wiederum aus Ciceros Werken geläufig. Sehr gering ist Augustins Kenntnis des aristotelischen Schrifttums gewesen. Er kannte nur die Kategorien, die er zweimal zitiert und sehr wahrscheinlich, wie dies aus Anspielungen sich zeigt, auch die Topik und Perihermeneias. Augustins Urteil über Aristoteles, das, wie wir sehen werden, auf das Mittelalter einen so tiefen Eindruck gemacht hat, ist durch diese Kenntnis nur eines geringen Bruchteils des aristotelischen Schrifttums bedingt. Den tiefgreifendsten Einfluß hat auf Augustins Denken die Philosophie des Neuplatonismus ausgeübt. Er selbst nennt Plotin, Jamblichus und Porphyrius, indessen dürfen wir in Plotins Enneaden die Hauptquelle des augustinischen Neuplatonismus sehen. An dem Einflusse der neuplatonischen Philosophie auf Augustins Philosophie und Theologie bis in sein spätes literarisches Arbeiten rütteln auch seine abschwächenden Werturteile in den Retraktationen nicht. Es ist bisher noch niemand gelungen, die Form und den Grad der Einwirkung Plotins auf Augustin eindeutig festzustellen. Man kommt hier nur auf dem Wege von Einzeluntersuchungen, wie sie Noerregard angestellt hat, dem Ziele näher. Da Augustins selbständiger und in fortwährender Entwicklung dem Wahrheitsideal zustrebender Geist den Stoffen, die er von anderen Denkern in sich aufnahm, den Stempel seiner eigenen Geistigkeit und Persönlichkeit aufprägte, wird sich vielfach bei diesem Prozeß geistiger Assimilation nicht feststellen und abgrenzen lassen, was neuplatonisch und was augustinisch ist. Augustinus ist der größte christliche Neuplatoniker, darin liegt auch das Hauptmotiv und

Hauptmoment seines gewaltigen Einflusses auf die Scholastik und Mystik des Mittelalters.

Ungleich größer ist naturgemäß die eigene Kenntnis Augustins von der römischen Antike. Becker hat eine stattliche Zahl von Zitaten aus lateinischen Dichtern, aus Ovid, Horaz usw. aus den augustinischen Schriften zusammengestellt, Vasold ist den Vergilzitaten nachgegangen. Die Lustspiele seines afrikanischen Landsmannes Terentius hatte Augustinus als Student in Karthago sich angehört. Von den Historikern kannte er und schätzte er besonders Sallust, in den zehn ersten Büchern der Civitas Dei benützt er Livius, weiterhin kennt er die Historia universalis des Justinus und andere spätere Geschichtswerke. Von römischen Philosophen haben vor allem Varro, dessen Philosophia sich aus dem 19. Buch De civitate Dei gutenteils rekonstruieren läßt, und Cicero auf Augustinus eingewirkt. Wir finden bei ihm 14 Zitate aus dem verlorengegangenen Teile von Ciceros De republica. Von dem Erlebnis, das für den jugendlichen suchenden und ringenden Augustinus die Bekanntschaft mit dem gleichfalls verloren gegangenen Hortensius des Cicero gewesen ist, habe ich schon gesprochen. Auch Ciceros Reden und rhetorische Schriften haben im Geistesleben und im Schrifttum Augustins ein deutliches Echo gefunden. Von geringerer Bedeutung für Augustinus waren die Schriften Senecas, deren Einwirkung mehr bei spanischen Schriftstellern der ausgehenden Patristik und des frühen Mittelalters zutage tritt. Von anderen lateinischen Autoren, auf welche die Augustinusforschung stößt, seien noch hervorgehoben die Naturgeschichte des Plinius, die Noctes Atticae des Aulus Gellius und Abhandlungen des Afrikaners Apulejus von Madaura: Metamorphosen, De mundo, De Deo Socratis, de dogmate Platonis. So umspannt Augustin in einem großen Bogen eine reiche Kenntnis der griechischen und lateinischen Antike.

Die Einwirkung Augustins auf die Kenntnis und die Bewertung der Antike im Mittelalter hat in drei Hauptformen sich betätigt. Die augustinischen Schriften haben dem mittelalterlichen Denken eine Fülle von Ideen und Lehranschauungen des klassischen Altertums vermittelt und sind für das Mittelalter eine Hauptquelle der Kenntnis der antiken Kultur gewesen. Weiterhin hat Augustins Stellungnahme zur antiken Literatur die Haltung des Mittelalters gegenüber dem Studium der profanen Wissenschaften, wie sie hauptsächlich durch griechische und lateinische Autoren überliefert wurden, auktoritativ beeinflußt. Schließlich haben Augustins Werturteile über einzelne antike Autoren, besonders über Plato und Aristoteles, auf die Beurteilung derselben seitens mittelalterlicher besonders scholastischer Schriftsteller richtunggebend eingewirkt. Augustinus als Vermittler antiker Kultur und antiker

Ideen an das Mittelalter, das ist ein so schwieriger und umfangreicher Gegenstand, daß hier nur Andeutungen gemacht und ein paar Beispiele gegeben werden können. Ein richtiges Bild wird man hier auch nicht durch allgemeine Charakteristiken und Übersichten, sondern durch sorgsame Quellenanalysen einzelner Schriften gewinnen können. So hat A. Dyroff in einer quellenanalytischen Untersuchung über Form und Begriffsinhalt der augustinischen Schrift De ordine das ganze Gewebe von antiken Motiven und Gedankenelementen, das durch die Vermittlung von Varro und Cicero in diese augustinische Frühschrift aufgenommen worden ist, in allen Einzelheiten aufgezeigt.[5] Noerregard hat in sorgfältiger Gegenüberstellung von Texten der Enneaden Plotins und der Jugendschriften Augustins die gemeinsamen und unterscheidenden Punkte scharf hervorgehoben.[6] Doerries hat das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins Schrift De vera religione zum Gegenstand der Untersuchung gemacht.[7] Den Quellen von Augustins Werk De civitate Dei und den antiken Einflüssen auf seine Staats- und Gesellschaftslehre ist eine Reihe von Spezialuntersuchungen gewidmet.[8]

Augustins Werk De civitate Dei ist mit den Etymologien des Isidor von Sevilla die Hauptquelle gewesen, aus der das Mittelalter die Kenntnis und auch die Beurteilung der antikrömischen Kultur geschöpft hat. So hat z. B. Thomas von Aquin sein Urteil über das Heidentum und über die Formen des antiken Götterkultes ganz auf Texten der Civitas Dei aufgebaut. Die Darstellungen der Staatslehre Augustins, die ja auch hauptsächlich im Werk vom Gottesstaat behandelt ist, haben auf die reichliche Benützung von Lehren und Begriffen Ciceros aufmerksam gemacht, die dann auch durch Augustinus auf das Mittelalter eingewirkt haben. In der Ethik Augustins, die durch J. Mausbach die beste Darstellung gefunden hat, sind Urteile über die Tugendlehre der Stoa dem scholastischen Mittelalter zugeflossen. Ein Beweis dafür, wie gründliche Quellenanalyse augustinischer Texte das Fortleben antiker Gedanken aufhellen und eindrucksvoll darstellen kann, ist das Buch von Harald Fuchs, Augustinus und der antike Friedensgedanke. Dasselbe weist die reiche

[5] A. Dyroff, Über Form und Begriffsinhalt der augustinischen Schrift De ordine: M. Grabmann-J. Mausbach, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus, Köln 1930, 15—62.

[6] Noerregard a. a. O.

[7] H. Doerries, Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins „De vera religione". Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 23 (1924), 64—102.

[8] Zur Literatur über Augustins Staats- und Gesellschaftslehre vgl. Fr. Überweg-B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 666. E. Nebreda, Bibliographia Augustiniana, Romae 1928, 128—137. E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1929, 320f.

umfassende Benützung der philosophischen Schriften Varros durch Augustinus nach, der ja im 19. Buch eine Analyse der Philosophia Varronis bietet. Überhaupt versteht es unser Kirchenvater sehr gut, zusammenfassende Darstellungen und Würdigungen philosophischer Schriften und Systeme zu geben. So entwickelt er im 8. Buch von De Civitate Dei ohne Namensangabe den Gedankengang der Schrift De dogmate Platonis des Apulejus. Mit der augustinischen Friedenslehre haben auch antike Gedankenelemente in die mittelalterlichen Erörterungen über den Frieden Aufnahme gefunden. Zu den zwei Schriften des Rufinus de Atina De bono pacis und Pax hominum ad homines, die Harald Fuchs anführt,[9] können noch der Tractatus de pace et animi tranquillitate des Franziskanertheologen Guibert von Tournai aus dem 13. Jahrhundert[10] und die Schrift De laude pacis des Johannes Brehallus[11] hinzugefügt werden. Die stoische Lehre von den Keimkräften ist, wenn auch auf neuplatonischen Umwegen, in die augustinische Weltentstehungslehre aufgenommen worden. Im Mittelalter ist diese augustinische Theorie von den rationes seminales eine Unterscheidungslehre des franziskanischen Augustinismus gegenüber dem thomistischen Aristotelismus geworden.[12] Am meisten aber erstreckt sich Augustins Vermittlung antiker philosophischer Gedanken auf den Platonismus. Da seine Platokenntnis abgesehen vom Timaeus nur eine mittelbare ist und da unmittelbar der Neuplatonismus vor allem Plotins sein Denken befruchtet hat, deswegen dürfen wir in Augustins Schrifttum eine Hauptquelle für den Platonismus oder besser Neuplatonismus der Scholastik und Mystik des Mittelalters sehen. Augustinus war sich so wenig wie das scholastische Mittelalter der inhaltlichen Unterschiede zwischen Platonismus und Neuplatonismus bewußt. Ernst Hoffmann, der den Unterschied zwischen Plato und Plotin stark unterstreicht, vertritt die Anschauung, daß die genuinen platonischen Motive für das Mittelalter stumm blieben und wendet sich gegen Baeumkers so überaus aufschlußreiche Abhandlung über den Platonismus des Mittelalters.[13] Dem scholastischen Mittelalter standen die Enneaden Plotins nicht zur Verfügung, da sie erst durch Marsilio Ficino ins Lateinische übertragen wurden. Da waren, wie gesagt, Augustins Schriften die Kanäle, durch welche diese neuplatonischen Ideen in die mittelalterliche Scholastik und

[9] H. Fuchs a. a. O. 224ff.

[10] Neue Ausgabe von E. Longpré, Quaracchi 1925.

[11] Cod. Vat. lat. 1134. cfr. A. Pelzer, Codices Vaticani latini Tomus II, pars prior, Romae 1931, 774—775.

[12] Vgl. Ch. Boyer, La théorie augustinienne des raisons séminales. Miscellanea Agostiniana II, Roma 1931, 795—819.

[13] E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg. Leipzig 1924.

Mystik sich ergossen. Außerdem haben die Schriften des Pseudo-Areopagiten, der Liber de causis, und kleinere im 12. und vor allem 13. Jahrhundert übersetzte Schriften des Proklos, vor allem die Στοιχείωσις θεολογική, neuplatonisches Gedankenmaterial vermittelt, von denen besonders die deutsche von Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg ausgehende Scholastik ausgiebigen Gebrauch gemacht hat. Ein starker neuplatonischer Überlieferungsstrom ergoß sich auch aus der arabischen Philosophie in die scholastische Gedankenwelt. Es ist nicht möglich im einzelnen die speziell durch Augustinus dem Mittelalter zugeflossenen platonischen oder vielmehr neuplatonischen Elemente und Motive philosophischen und auch theologischen Denkens ins Auge zu fassen. Die neuplatonischen Motive der spekulativen Trinitätslehre Augustins, welche auf die mittelalterliche Theologie einen unübersehbaren Einfluß ausgeübt hat, hat M. Schmaus in seinem Werke über die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus aufgezeigt.[14] In den Darstellungen der augustinischen Gotteslehre und Psychologie ist auch die Wirksamkeit platonischer und neuplatonischer Gedanken auf die Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele dargetan worden.[15] Die Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik, die hauptsächlich durch augustinisches Transparent der mittelalterlichen Spekulation sichtbar war, hat Clemens Baeumker geschrieben.[16] Die weitgreifende Einwirkung, welche die plotinische Erleuchtungstheorie in der christlich-augustinischen Umgestaltung auf die Erkenntnislehre des scholastischen namentlich franziskanischen Augustinismus ausgeübt hat, ist Gegenstand vielfacher historischer Untersuchung gewesen.[17] In der Betonung der ethischen Reinheit als Voraussetzung für die Erkenntnis des Göttlichen bei mittelalterlichen Scholastikern und Mystikern wirken wiederum durch Augustinus vermittelte und christianisierte neuplatonische Motive nach. Die Quellenanalyse der mittelalterlichen Schönheitstheorie kann neben aristotelischen besonders bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg auch neuplatonische Elemente augustinischer Prägung feststellen.[18] Besonders tief hat Augustinus in das philosophische und theo-

[14] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927.

[15] Vgl. M. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott², Köln 1928.

[16] Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 357—433.

[17] Zuletzt zusammenfassend von P. Ephrem Longpré, dem besten Kenner der Franziskanerscholastik, S. Augustin et la pensée franciscaine. La France Franciscaine 15 (1932), 1—76, speziell 25ff. S. 25 Anm. 4 ist die wichtigste neuere Literatur hierüber zusammengestellt.

[18] Vgl. M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1926.

logische Denken des Mittelalters dadurch eingegriffen, daß er die platonische Ideenlehre in christlicher Umformung demselben zur Verfügung stellte. In seiner quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) schreibt er über die Bedeutung der Ideenlehre den wuchtigen Satz nieder: „Tanta in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit". Am Eingang dieser quaestio bezeichnet Augustinus Plato als Schöpfer der Ideenlehre, gibt dann eine Begriffsbestimmung der Idee, betrachtet das Verhältnis der menschlichen Geistseele zu den Ideen, erweist dann die Realität der Ideen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Welt und der Weltordnung und bringt die Ideen in Zusammenhang mit dem Schöpfungsgedanken und dem göttlichen Intellekt, indem er die Ideen als ewige göttliche Gedanken und Vorbilder aller Dinge, welche geschaffen werden können und geschaffen worden sind, betrachtet. Was das Verhältnis Augustins zur platonischen Ideenlehre betrifft, so macht er in dieser quaestio auf die Verschiedenheit zwischen seiner eigenen und der platonischen Ideenlehre nicht aufmerksam. Während nach Plato die Ideen selbständige außerhalb des göttlichen Geistes stehende metaphysische Realitäten sind, sieht Augustinus in den Ideen dem göttlichen Geiste immanente Gedanken und Urbilder, nach denen alles gemacht ist. Augustinus knüpft an antike Vorlagen an, in welchen über Plato hinausgehend die Ideen irgendwie in den göttlichen νοῦς verlegt sind. Solche Auffassungen finden wir bei Philo, im mittleren Platonismus des Albinos, bei den Neupythagoreern z. B. Nikomachos von Gerasa und vor allem in den Enneaden Plotins, wo die Ideen in den göttlichen νοῦς, die unmittelbare Hervorbringung des göttlichen ἕν, verlegt sind. Augustinus hat jedenfalls diese neuplatonische Fassung der platonischen Ideenlehre gekannt, sie übernommen und im Sinne des christlichen Schöpfungstheismus umgeformt und dem Mittelalter überliefert. In der Frühscholastik hat Anselm von Canterbury in seinem Monologium im Anschluß an Augustinus die Ideenlehre entwickelt, in der Hochscholastik ist die Ideenlehre ein wesentlicher und wichtiger Bestandteil der theologischen systematischen Werke geworden. Durch das Bekanntwerden der aristotelischen Schriften lernte die Hochscholastik, namentlich Thomas von Aquin, auch aus dem neuen Aristoteles die Kritik, welche der Stagirite an der Ideenlehre seines Lehrers geübt hat, kennen. Die thomistische Ideenlehre ist ein scharfsinniges Produkt der Synthese von Augustinus und Aristoteles. Beachtenswert ist, daß Vertreter des scholastischen Augustinismus wie Bonaventura und Heinrich von Gent die platonische Ideenlehre gegen Aristoteles in Schutz genommen haben. Der katalanische Dominikaner Ferrarius wirft in einem 1275 entstandenen Quodlibet die Frage auf, ob die theologische Ideenlehre, wie sie im Anschluß an Augustinus aus-

gebildet wurde, mit der platonischen Ideenlehre, wie sie im Lichte der aristotelischen Kritik erscheint, übereinstimmt. Der Franziskanertheologe Thomas von York behauptet in seinem Sapientiale, der ersten großen Metaphysik der Hochscholastik, eine vollständige Übereinstimmung zwischen Augustins und Platons Ideenlehre. Die augustinische Ideenlehre hat besonders auch die Mystik Meister Eckharts befruchtet, wie überhaupt Augustinus eine Hauptquelle für die neuplatonische Stimmung und Richtung der deutschen Mystik gewesen ist.[19] Ich habe vor allem Augustinus als Vermittler philosophischer Gedanken der Antike an das Mittelalter betrachtet, wie dies ja von selbst durch den Charakter und die Ziele seines Schrifttums gegeben ist. Es ist noch nicht im einzelnen untersucht, wie Augustin auch in seinen praktischen Schriften, in seinen Predigten, die jetzt durch Germain Morins Monumentalausgabe in ihrem Inhaltsreichtum noch mehr uns entgegenleuchten,[20] in seinen seelsorgerlichen Schriften und in seinen Briefen kulturgeschichtliche Mitteilungen über die Antike macht oder doch das Nachwirken antiker Kultur in seiner Zeit berührt.[21]

Die zweite Form, in der Augustinus auf die Kenntnis und Bewertung der Antike im Mittelalter eingewirkt hat, liegt in seiner grundsätzlichen Stellungnahme zur antiken klassischen Literatur und zu ihrer Verwertung im Dienste des Christentums begründet. Diese Stellungnahme war für das Mittelalter, vornehmlich für das philosophisch interessierte Mittelalter, von richtunggebender auktoritativer Bedeutung. Die Frage, wie hat sich das Christentum zu den alten Klassikern zu verhalten, wurde in der griechischen Patristik im allgemeinen in einem freundlichen und weitherzigen Sinne beantwortet.[22] Clemens von Alexandrien hat den propädeutischen Charakter der profanen Wissenschaften für das tiefere Verständnis der christlichen Lehre, für die wahre Gnosis, hervorgehoben. Origenes hat in seinem Briefe an Gregorius Thaumaturgos die freien Wissenschaften als Vorschule für das Schriftstudium gewertet. Bei ihm findet sich auch zuerst die später so oft herangezogene allegorische Auslegung der Stelle Exod. 11, 7: Die silbernen und goldenen Gefäße und die Gewänder, welche die Kinder Israels den Ägyptern weggenommen haben, um damit das Heiligtum zu schmücken, sind das Sinnbild für die Schätze der Wissenschaft, welche den Heiden als unrechtmäßigen Besitzern

[19] Vgl. hierüber die nächstfolgende Abhandlung.

[20] Siehe hierüber auch A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des heiligen Augustinus. Miscellanea Agostiniana II, 417—520.

[21] J. Zellinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit, München 1932.

[22] Eine gute Zusammenfassung gibt J. Stiglmayr, Kirchenväter und Klassizismus, Freiburg 1913.

wegzunehmen und in den Dienst der christlichen Wahrheitserkenntnis zu stellen sind. In der Lobrede des Gregorius Thaumaturgos auf Origenes, in der Rede Basilius' des Großen an die Jünglinge, wie sie aus den Schriften der Heiden Nutzen ziehen können, in der Trauerrede Gregors von Nazianz auf Basilius treten uns in der Beurteilung des antiken Bildungsgutes die ersten Spuren eines christlichen Humanismus entgegen.[23] Weniger freundlich zeigt sich die Haltung der lateinischen Kirchenschriftsteller gegenüber der Antike. Es begegnen uns harte Aussprüche bei Tertullian, Minutius Felix, Laktantius und auch Ambrosius. Die Haltung des heiligen Hieronymus war eine zwiespältige, so daß Gegner der profanen Wissenschaften namentlich aus den Kreisen des mittelalterlichen Mönchtums sich auf Hieronymusstellen wie z. B. diese berufen konnten:[24] „Was hat das Licht für eine Gemeinschaft mit der Finsternis, welcher Einklang besteht zwischen Christus und Belial? Was hat Horaz mit dem Psalterium zu schaffen oder Maro mit den Evangelien oder Cicero mit den Aposteln?" Viel ausführlicher und auch viel weitschauender und weitherziger sind die Auffassungen des heiligen Augustin, der ja selbst über die profanen Wissenschaften, über die freien Künste literarisch gearbeitet hat und der in seinen Frühschriften, besonders in De ordine, über antike Wissenschaft sich sehr freundlich äußert.[25] Der polemische Charakter eines großen Teils seiner Schriften und die innere Entwicklung brachte es mit sich, daß der große Kirchenvater an nicht wenigen Stellen über verschiedene Formen der antiken Literatur, besonders dort wo er eine Gefährdung christlicher Lebensauffassung fürchtet, sich ablehnend ausspricht. Aber entscheidend ist, daß er in seiner Schrift De doctrina christiana,[26] wo er ex professo über diesen Gegenstand handelt, eine sehr abgewogene und maßvolle Stellung einnimmt. Dieses Werk, eine für die Folgezeit und für das ganze Mittelalter überaus einflußreiche Darstellung des christlichen Bildungsideals, behandelt in dem 2. Buch um das Jahr 397 in sehr maßvoller Weise die weltliche Bildung vom Standpunkt der Heiligen Schrift. Die gleiche maßvolle Haltung tritt uns auch noch wohltuend aus dem 4. Buch, das aus dem Jahre 426 stammt, entgegen. Augustin hebt zwar scharf hervor, daß die heiligen Schriften neben ihrem einzigartig erhabenen Inhalt auch hohen eigenen literarischen Wert haben, aber er spricht doch auch der Verwertung der antiken Klassiker, der profanen Wissenschaft für das Schrift-

[23] K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, Freiburg 1903.

[24] Ep. 22 n 29. Vgl. de Labriolle in den Miscellanea Gieronimiana, Roma 1920, 227—236.

[25] F. X. Eggersdorfer, Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung, Freiburg 1907.

[26] Francy, Les idées littéraires dans le De doctrina christiana, Saarbrücken 1922.

studium das Wort. Es kommen gerade im 2. Buche von De doctrina christiana Sätze vor, welche im Mittelalter als Auktoritätszeugen für die Berechtigung profaner Studien oftmals angerufen werden. Ein solcher Satz ist z. B.[27] „Ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum" oder:[28] „Philosophi qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab his etiam tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda". Es ist gleichsam ein Echo dieses letzteren Satzes, wenn Thomas von Aquin über Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus schreibt: „Augustinus qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si quae invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa in melius commutavit".[29] Thomas hat denn auch in seiner Schrift In Boethium de trinitate diesen Augustinustext als Auktoritätsbeweis für die Verwertbarkeit der Philosophie im Dienste der Theologie angeführt.[30] Häufig wurde im Mittelalter von den Vertretern der Philosophie und Dialektik gegenüber engherzigen hyperkonservativen Antidialektikern das Kapitel: Quid juvet dialectica?[31] angerufen. Augustinus wendet auch zur Illustrierung des Verhältnisses zwischen heidnischer und christlicher Bildung den von Origenes gebrauchten Vergleich mit den goldenen und silbernen Gefäßen, Schmucksachen und Gewändern der Ägypter an.[32] „Die Ägypter hatten nicht bloß Götzenbilder und schwere Laster, die das Volk Israel verabscheuen und fliehen mußte, sondern sie hatten auch goldene und silberne Gefäße und Schmuckgegenstände und Kleider, die sich das Volk Gottes bei seinem Auszug aus Ägypten nicht zwar aus eigener Machtvollkommenheit, sondern auf Befehl Gottes heimlich zum besseren Gebrauch aneignete, die Ägypter traten damit ihrerseits ohne ihr Wissen diejenigen Güter ab, von denen sie selbst einen schlechten Gebrauch machten: geradeso umfassen auch alle Kenntnisse der Heiden nicht bloß nachgeäffte und abergläubische Gebilde und schwere Lasten einer unnützen Arbeit, die jeder von uns verabscheuen und meiden muß, wenn er unter der Führung Christi aus der Gesellschaft der Heiden auszieht, sondern sie haben auch schöne Künste, die besser zum Dienst der Wahrheit passen. Dazu

[27] De doctrina christiana l. 2, 40.

[28] Ibid.

[29] S. Th. I qu. 84 a. 5. Fast der gleiche Wortlaut findet sich bei Heinrich von Gent: Philosophia Platonis imbutus, si qua invenit in eo fidei accommodata, in scriptis suis assumpsit; quae vero invenit fidei adversa, quantum potuit in melius interpretatus est. S. Th. a. 1 qu. 1 n. 26.

[30] In Boethium de trinitate qu. 2 a. 3.

[31] De doctrina christiana l. 2 c. 31. Vgl. auch M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 126 ff.

[32] Ibid. l. 2 c. 40 n. 61.

gehören z. B. einige sehr nützliche Sittenvorschriften, ja selbst über die Verehrung des einen Gottes kann man bei ihnen manches Wahre finden. Was sie so als ihr Gold und Silber besitzen, das haben sie sich nicht selbst gegeben, sondern sozusagen aus den Schachten der überall waltenden göttlichen Vorsehung wie aus einem Bergwerk gezogen, haben es aber dann verkehrt und ungerecht zum Dienst der bösen Geister mißbraucht: wenn sich nun der Christ innerlich von der unglückseligen Gemeinschaft mit den Heiden loslöst, dann muß er ihnen diese Schätze entreißen und in gerechter Weise zur Verkündigung des Evangeliums benützen. Auch ihre Kleider, das heißt die rein menschlichen Einrichtungen, die nur für den Dienst der menschlichen Gesellschaft berechnet und in diesem Leben unentbehrlich sind, dürfen wir uns aneignen und zum Gebrauch der Christen verwenden". Die grundsätzliche Stellung, welche sonach Augustinus in der Schrift De doctrina christiana einnimmt, läßt sich so formulieren. Die profanen Wissenschaften, wie sie in der antiken Literatur überliefert sind, können und sollen Gegenstand des Studiums sein, insofern sie Wert und Bedeutung für das Leben und für das Studium der Heiligen Schrift besitzen. Diese grundsätzliche Haltung des großen Kirchenvaters konnte im Mittelalter enger und weiter gefaßt und verwertet werden, je nachdem solche Autoren, die mehr humanistisch eingestellt waren oder dem Studium der antiken Philosophie sich hingaben, mehr die positive Seite dieser augustinischen Stellungnahme, seine Befürwortung solcher Studien betonten und hingegen andere Autoren, welche den profanen Wissenschaften nicht so freundlich gegenüberstanden, mehr den einschränkenden Charakter der augustinischen Äußerungen hervorkehrten.

Wenn wir nun den Einfluß dieser augustinischen Normen auf die mittelalterliche Bewertung und Verwertung der antiken Wissenschaft darstellen wollten, dann müßten wir die ganze Geschichte des mittelalterlichen Humanismus und der mittelalterlichen Philosophie schreiben. In den Darstellungen der Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens von F. A. Specht, von O. Denk, von Léon Maître, von M. Roger, St. d'Irsay, in Denifles Geschichte der Universitäten des Mittelalters, in den aus Traubes Schule hervorgegangenen Untersuchungen über das Fortleben der Antike im Mittelalter von Haskins, Rand, P. Lehmann usw. sind hier Wege durch vorher wenig bekanntes Gebiet gezeigt. Eduard Norden hat in seiner Geschichte der antiken Kunstprosa diese Einwirkungen bis tief ins 12. Jahrhundert hinein verfolgt. Ich habe auch in der Geschichte der scholastischen Methode diesen Einfluß der Antike auf die Formung des mittelalterlichen Wissens behandelt und dabei auf Augustins vermittelnde Tätigkeit hingewiesen. Augustins christliches Bildungsideal hat in den Klosterschulen des frühen Mittelalters seit

Cassiodor, dessen Institutiones divinarum et saecularium lectionum in der Einschätzung der Bildungswerte des klassischen Altertums unter augustinischen Inspirationen steht, eine verständnisvolle Aufnahme gefunden. Aus den irischen und angelsächsischen Klosterschulen ist die karolingische Renaissance hervorgegangen. Reitzenstein hat den Einfluß der augustinischen Gedanken in De doctrina christiana, besonders wie sie in der allegorischen Deutung der Exodusstelle über die goldenen und silbernen Gefäße und Gewänder der Ägypter ausgedrückt sind, auf diese Blütezeit mittelalterlichen Geisteslebens also gekennzeichnet:[33] „Es ist das Programm einer Versöhnung der Antike und des Christentums, deren Synthese noch jetzt unsere Kultur bestimmt, wenn auch ihre Stellung in jeder Zeit und jedem Menschen sich individuell gestaltet. So oft in der Folgezeit im Westen der Wert der alten Bildung in Frage gestellt wird, klingen diese Worte wieder, am nachdrücklichsten in dieser ersten großen Renaissancezeit, als Alcuin sie den Mönchen seines irischen Klosters, Karl der Große sie in einem kaiserlichen Rundschreiben den geistlichen Würdenträgern seines Reiches, Hrabanus Maurus sie den Klerikern Galliens vorhält. Auf die Erhaltung der antiken Bildung hat niemand ähnlichen Einfluß ausgeübt, aber auch wenige so viel dazu beigetragen, das Christentum von dem antiken Empfindungsleben loszulösen als der Mann, der in all seinen Widersprüchen und eben darum auch in seinem Reichtum, und eben darum auch erst voll als Mensch zwischen Altertum und Mittelalter uns entgegentritt — Augustin". Alcuin, dessen Psychologie und Theologie unter Augustins Einfluß steht, feiert die artes liberales, über welche er Abhandlungen schrieb, als die sieben Säulen der Weisheit und die Wege zur vollkommenen Wissenschaft.[34] Das Werk seines Schülers Hrabanus Maurus: De institutione clericorum, das für die Bildung der Geistlichen wegweisend wurde, ist im dritten Buch eine Überarbeitung der augustinischen doctrina christiana. Der Briefwechsel seines Schülers Lupus Servatus zeigt uns einen Humanisten im besten Sinne des Wortes. In der Folgezeit ist durch die Klosterreformen des Benedikt von Aniane, durch die Cluniazenserreform und auch im Zisterzienserorden das asketische Mönchsideal mit solcher Strenge betont worden, daß das Studium der antiken Klassiker als damit nicht vereinbar befehdet wurde. Odo von Cluni und der Cluniazenserabt Majolus z. B. gestatteten nicht, daß Vergil in der Klosterschule gelesen wurde, Petrus Damiani und Othloh von St. Emmeram finden scharfe Worte gegen das Studium der profanen Wissenschaften.[35] Auch Bernhard von Clair-

[33] E. Reitzenstein a. a. O. 56. [34] Eggersdorfer a. a. O. 223.

[35] Die näheren Zusammenhänge und Nachweise siehe bei J. A. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, Münster 1915.

vaux will freilich in viel maßvollerer Form wenig vom Studium profaner Wissenschaften in den Klöstern wissen. Freilich gab es auch wieder gelehrte Äbte wie Suger von St. Denis oder Wibald von Stablo, welche den Wert des Studiums der profanen Wissenschaften einsahen und es gab Klöster wie Tegernsee und Korvey, in welchen im 12. Jahrhundert solche Studien eifrig gepflegt wurden.[36] Gegenüber der unfreundlichen Haltung der genannten Kreise haben solche Männer, welche in sich die Neigung zum Studium der profanen Wissenschaften und der antiken Klassiker verspürten, sich immer wieder auf den heiligen Augustinus und seine allegorische Deutung der Exodusstelle von den kostbaren Gefäßen und Gewändern der Ägypter berufen. So führt Peter Abaelard, in dessen Schriften uns reichlich Zitate aus antiken Schriftstellern begegnen, und der in theologischen Fragen, selbst der Trinitätslehre, heidnischen Philosophen das Wort erteilt, zugunsten des Studiums der profanen Wissenschaften, speziell der Dialektik, Stellen aus den Schriften De ordine und de doctrina christiana des excellentissimus doctor Augustinus an.[37] Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch aus der Schule des Gilbert de la Porrée, heben auch unter Benützung der allegorischen Erklärung der Exodusstelle den propädeutischen Wert der artes, der profanen Wissenschaften für die Theologie hervor:[38] Carmina poetarum et philosophorum dicta non propter se, sed propter aliud debent legi scilicet ut eruditius et facundius divinae paginae studeamus. Die augustinische Theologie hat in der Frühscholastik ihre tiefste Auffassung und schönste Ausprägung innerhalb der Schule der regulierten Augustinerchorherren von St. Viktor in Paris erfahren, deren führende Persönlichkeit Hugo von St. Viktor, ein Sprößling des deutschen Grafengeschlechtes der Blankenburger, als „alter Augustinus" bezeichnet wurde und wohl der hervorragendste und einflußreichste Theologe des 12. Jahrhunderts nach Anselm von Canterbury gewesen ist. Er hat in seinem Didascalicon den artes, den profanen Wissenschaften, eine angesehene Stelle eingeräumt und in diesem Werke die Worte niedergeschrieben:[39] „Nullam scientiam vilem teneas, quia omnis scientia bona est... Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est".

[36] Sehr aufschlußreich über diese Verhältnisse im 12. und 13. Jahrhundert ist A. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den profanwissenschaftlichen Studien im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 1914.

[37] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 183.

[38] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909, 5*.

[39] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 233.

Übrigens hat im 12. Jahrhundert eine starke humanistische Bewegung eingesetzt, mit der sich Eduard Norden näher befaßt hat. Haskins hat einen ganzen Band über die Renaissance des 12. Jahrhunderts geschrieben.[40] Ein Mittelpunkt dieser Bewegung ist die Schule von Chartres, in der unter Bernhard von Chartres die lateinische Sprache an der Hand der Klassiker erlernt wurde und der Platonismus ein Einheitspunkt humanistischer und naturwissenschaftlicher Studien wurde.[41] Wilhelm von Conches hat einen Kommentar zu Platons Timaeus geschrieben und in seinem Dogma moralium oder moralis philosophia de honesto et utili die Ethik Ciceros und Senekas zusammengefaßt.[42] Eine Humanistengestalt aus dem 12. Jahrhundert ist Peter von Blois, der den Satz niedergeschrieben hat:[43] „In antiquis est scientia... de ignorantia ad lumen scientiae non ascenditur nisi antiquorum scripta propensiore studio releguntur". Das Studium der auctores der alten Klassiker blühte seit 1140 an der Schule von Orléans, während in der Pariser Artistenfakultät das Vorherrschen der Dialektik und die Erklärung der aristotelischen Logik das Studium der Klassiker zurückdrängte und auch die Grammatik in den tractatus de modis significandi zu einer Sprachlogik umformte. Der Kampf zwischen der humanistischen Richtung von Orléans und den Pariser Dialektikern ist dramatisch dargestellt in dem Gedicht: „La Bataille des sept Arts" des Troubadours Henri d'Andeli.[44] Humanistische Züge an der Pariser Artistenfakultät weist die in letzter Zeit vielfach gewürdigte Gestalt des Johannes de Garlandia auf, der zu Beginn seiner Schrift Morale scolarium contra malitiam mundi den Gedanken ausspricht, daß die antiken Klassiker, die poetae der Kirche nützen, daß aber in noch höherem Grade die floriditas Augustini für sie zum Segen gereiche.[45] In deutschen Landen ist im 12. Jahrhundert Konrad von Hirschaus Dialogus super auctores sive Didas-

[40] Ch. H. Haskins, The Renaissance of the twelfth Century, Cambridge (Mass. U.S.A.) 1927. Vgl. auch G. Paré, A. Brunnet, P. Tremblay, La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement, Paris 1933.

[41] A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle, Chartres 1895. E. Norden, Die antike Kunstprosa II², Leipzig und Berlin 1909, 712ff. M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III, München 1931, 196ff.

[42] J. Holmberg, Das Moralium Dogma Philosophorum des Guillaume de Conches, Lateinisch, Altfranzösisch und Mittelniederfränkisch, Upsala 1929. J. R. Williams, Autorship of the Moralium Dogma Philosophorum. Speculum 6 (1931) 392—411.

[43] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I p. 27 sqq. n. 25.

[44] L. Paetow, The Battle of the seven arts a french poem by Henri d'Andeli, Berkeley (California) 1914.

[45] L. J. Paetow, Morale scolarium of John of Garland (Johannes de Garlandia), Berkeley 1927.

calicon eine literarhistorische Einführung in das Studium der alten Klassiker.[46] In Spanien wurde, wie Denifle nachgewiesen hat,[47] im Jahre 1220 an der Universität Palencia neben dem Theologus, Decretista und Logicus noch ein Auctorista, ein Professor für die Erklärung der antiken Klassiker, aufgestellt. Auch in der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts, in welcher die durch Albert den Großen und Thomas von Aquin inaugurierte Übernahme der aristotelischen Philosophie in die scholastische Gedankenwelt jedenfalls den tiefsten Einfluß der Antike auf das Mittelalter darstellt, ist der Humanismus keineswegs ganz erloschen. In den Schriften des Vinzenz von Beauvais, Alberts des Großen, des heiligen Bonaventura und des heiligen Thomas von Aquin finden sich zahlreiche Zitate auch aus antiken Dichtern und Historikern, so daß E. Gilson sogar von einem Humanismus des Aquinaten redet.[48] Über Roger Baco hat P. B. Vandewalle eine Schrift: Roger Baco in der Geschichte der Philologie veröffentlicht.[49] Im 14. Jahrhundert haben der Petrarca näherstehende Augustinertheologe Dionysius a Borgo S. Sepolcro einen Kommentar zu Valerius Maximus[50] und der Dominikaner Nikolaus Trivet, der auch die Civitas Dei Augustins kommentiert hat, Erklärungen zu Schriften Senecas uns hinterlassen.[51] Was die Verwertung der profanen Wissenschaften im Dienste der Theologie betrifft, so hat die Scholastik des 13. Jahrhunderts an den Leitgedanken von Augustins doctrina christiana festgehalten, wenn auch namentlich aus den Reihen der Franziskanerspiritualen — es sei bloß an die Abhandlung des Petrus Johannis Oivi De perlegendis philosophorum libris erinnert — Stimmen gegen das Studium der antiken Autoren laut geworden sind. Der Dominikaner Roland von Cremona, der erste Professor des Predigerordens an der Pariser Universität, hat an der Spitze seiner ungedruckten theologischen Summe auch mit Benützung von Augustinuszitaten den Nutzen der artes liberales für die theologische Wissenschaft

[46] Vgl. Manitius a. a. O. 316ff.

[47] H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, 473.

[48] E. Gilson, L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin. Atti del V Congresso internazionale di Filosofia, Napoli 1925, 984ff. Derselbe, Les idées et les lettres, Paris 1932, 171—196: Humanisme médiéval et Renaissance. Über den Humanismus im 13. Jahrhundert vgl. E. K. Rand, A friend of the Classics in the Times of St. Thomas Aquinas. Mélanges Mandonnet II Paris 1930, 261—275. Derselbe, The Classics in the Thirteenth Century. Speculum 4 (1924) 249—269. Boutaric, Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au XIIIe siècle, Paris 1875.

[49] Ch. B. Vandewalle, Roger Bacon dans l'histoire de la philologie, Paris 1929.

[50] Über ihn vgl. Denifle, Chartularium II, 502. J. Kürzinger, Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930, 42, 86.

[51] Kardinal Fr. Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae. Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstage, Münster 1923, 1—63.

dargetan.[52] In tiefsinniger Weise hat den gleichen Gedanken Bonaventura in seiner vom Geiste des Augustinismus Hugos von St. Viktor durchwehten Schrift De reductione artium ad theologiam durchgeführt. Thomas von Aquin, der, wie wir schon früher sahen, sich für die Benützung philosophischer Argumente in der Theologie auf Augustinus beruft, ist über das Normativ von Augustins De doctrina christiana noch hinausgegangen, indem er nach dem Vorgange von Albertus Magnus der Philosophie in weitem Umfang eine eigenwertige und selbständige Stellung im Organismus der Wissenschaften eingeräumt hat.[53]

Das Verhältnis Augustins zu Humanismus und Renaissance ist bisher nicht näher untersucht. Bekannt ist, daß Petrarca ein Bewunderer und eifriger Leser der augustinischen Schriften gewesen ist und besonders für die Konfessionen ein tieferes persönliches Verständnis besessen hat.[54] Ich will nur noch auf die Wissenschaftslehre Coluccio Salutatis hinweisen, der gegenüber dem Dominikaner Johannes Dominici die Berechtigung der klassischen Studien verteidigt hat und zugleich mit Berufung auf Augustinus, besonders

[52] Kardinal Fr. Ehrle, San Domenico, le origini del primo studio generale del suo Ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona. Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 85—134.

[53] Vgl. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, Augsburg 1925, 111—147. H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

[54] Vgl. Pier Paolo Gerosa, L'umanesimo agostiniano di Petrarca. Didascaleion Nuova serie 3 u. 4 (1925 u. 1926). P. de Nolhac, Petrarque et l'Humanisme. Nouvelle édition II, Paris 1907, 110—113, 141—143, 190—202. P. de Nolhac bringt (II, 192f.) dafür, daß Petrarca sich für seine klassischen Studien auf Augustinus stützt und beruft, folgenden Text: Augustinum... non solum familiariter illis [gentilium libris] uti non puduit, sed ingenue etiam fateri se in libris Platonicorum magnam fidei nostrae partem invenisse; et ex libro Ciceronis, qui vocatur Hortensius, mutatione mirabili, ab omni spe fallaci... aversum... O virum ineffabilem dignumque quem Cicero ipse pro rostris laudet, cuique publice grates agat, quod inter tam multos ingratos unus velit esse gratissimus. O virum magnifice humilem... non qui alienis plurimis ornatus auctoribus insultet; sed qui iam christianae religionis fluitantem puppim inter haereticorum scopulos agens, praesentisque magnitudinis sine arrogantia sibi conscius, veritatem primordiorum suorum et adolescentiae rudimenta commemoret, et doctor tantus Ecclesiae non erubescat ducatum Arpinatis hominis, licet alio tendentis. Cur autem erubesceret. Nemo dux spernendus est, qui viam salutis ostendit. Quid ergo studio veritatis obesse potest vel Plato vel Cicero, quorum alterius schola fidem veritatemque non modo non impugnat, sed docet et praedicat, alterius libri recti ad illam itineris duces sunt. Fam. II, 9. P. de Nolhac weist auch auf Petrarcas Begeisterung für Augustins Konfessionen hin. Er hatte in jungen Jahren von dem humanistisch eingestellten Augustinertheologen Dionysius a Borgo S. Sepolcro ein Exemplar der Konfessionen zum Geschenk erhalten, das sein beständiger Begleiter auf seinen Reisen und in allen Fährden und Unannehmlichkeiten des Lebens wurde. Dieses Exemplar, das er am Schluß seines Lebens dem Florentiner Augustinermönch Luigi Marsigli schenkte, ist leider verloren gegangen. Über Petrarca und Augustinus vgl. auch G. Toffanin, Storia dell'Umanesimo (dal XIII al XVI secolo), Napoli 1933, 74—79, 89—90.

auf dessen Schrift De doctrina christiana den hohen Wert, welchen die Ausbildung der Grammatik, Rhetorik und Logik und die Lektüre der antiken Klassiker für das Studium der Heiligen Schrift besitzt, erkannt und anerkannt hat.[55]

Die dritte Form, in der Augustinus auf die Kenntnis und Bewertung der Antike im Mittelalter eingewirkt hat, ist schließlich darin zu sehen, daß seine Werturteile über einzelne antike Autoren, besonders über Plato und Aristoteles, auf die Beurteilung derselben seitens mittelalterlicher, besonders scholastischer Schriftsteller, maßgebend eingewirkt hat.

Bei Augustinus begegnet uns eine besondere Wertschätzung von Vergil, dessen Aeneis in jungen Jahren sein Seelenleben mächtig ergriffen hat und dessen Schriften er in Cassiciacum mit seinen Freunden mit liebender Hingabe gelesen hat. Noch in De Civitate Dei nennt er Vergil den „poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus".[56] Thomas von Walleis, der im 14. Jahrhundert die Civitas Dei kommentiert hat, bemerkt zu dieser Stelle:[57] „Vergil wird mehr als andere lateinische Dichter und Schriftsteller von Augustinus herangezogen, weil er bei den Römern, mit denen sich dieses Werk Augustins auseinandersetzt, das höchste Ansehen besaß. Wie Homer bei den Griechen, so galt Vergil bei den Römern als der größte Dichter. Thomas von Walleis führt dann hier Lobsprüche von Ovid und Makrobius und eine Lobrede des Oktavianus Augustus auf Vergil an. Comparetti hat in seinem inhaltsvollen Buch über Vergil im Mittelalter, das inzwischen durch Haskins, Liebschütz u. a. Ergänzungen erfahren hat, die Vergilzitate bei Augustin nicht berücksichtigt und ist infolgedessen der Frage nicht nachgegangen, ob und inwiefern Augustinus die Vergilschätzung des Mittelalters beeinflußt hat. Auch die Danteforschung hat bei der Beleuchtung der Stellung Vergils in der Göttlichen Komödie diese Frage nicht untersucht. Es wird hier auch von keinem unmittelbaren und eigentlichen Einfluß Augustins die Rede sein können, da Vergil in der vorhergehenden Scholastik z. B. bei Bonaventura und Thomas von Aquin zitiert wird und in der Frühscholastik

[55] A. v. Martin, Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis, München und Berlin 1913, 134f.

[56] De civitate Dei l. 1, c. 3.

[57] Sciendum est, quod Vergilius ideo plus aliis poetis vel scriptoribus Romanis allegatur ab Augustino, quia ejus apud Romanos, contra quos disputat, fuit maior auctoritas. Sicut enim Homerus apud Grecos habebatur maximus poeta, ita et Vergilius apud Latinos. Unde dixit de ipso Ovidius sic: Vergilius magno quantum concessit Homero, tantum ego Vergilio Naso poeta meo. Macrobius etiam super somnium Scipionis dicit Vergilium esse omnium disciplinarum peritissimum. Et Octavianus Augustus in eius laudem singulare carmen composuit pulcherrimum, quod consuevit preponi libris Vergilii. Divi Aurelii Augustini ... De Civitate Dei contra paganos Libri duo et viginti ... cum commentaris Thome Valois et Nicolai Trivetti, Lugduni 1520, fol. 5r.

Bernhard von Chartres selbst einen Kommentar zur Aeneis geschrieben hatte. Man wird nur von einem mittelbaren Einfluß reden können, indem gerade das Urteil Augustins mittelalterliche Vergilgegner nicht recht aufkommen ließ. Als solche Vergilgegner erscheinen z. B. der Abt Smaragdus, der in seinem Kommentar zum Donat die Vergil- und Cicerozitate durch Schrift- und Väterstellen ersetzte.

Am meisten von allen lateinischen, vielleicht von allen antiken Autoren, hat Cicero auf Augustinus eingewirkt. Der tiefe, das innerste Seelenleben aufrüttelnde Eindruck, den Ciceros Hortensius auf den neunzehnjährigen Augustinus ausgeübt hat, hat Augustinus bis in sein Greisenalter nicht verlassen.[58] Quid in lingua latina excellentius Cicerone inveniri potest? das ist Augustins Urteil über Cicero.[59] Zielinski faßt den Einfluß Ciceros auf Augustin so zusammen:[60] „Cicero ist ihm der vollendetste Künstler der lateinischen Rede, der unermüdlichste Erzieher der Jugend zum Guten und Wahren, der erste und größte römische Philosoph". Reitzenstein kennzeichnet das, was Cicero für Augustin und durch Augustin für die christliche Folgezeit gewesen und geworden ist also:[61] „Von Cicero ist Augustinus ausgegangen und hat sich ein gewisses inneres Verhältnis zu ihm bewahrt. Bis in die Schriften seines letzten Alters reicht eine Fülle von offenen und versteckten Zitaten und auf die Anführungen bei Gegnern geht er mit Vorliebe ein, um ihnen zu beweisen, daß sie sich mit Unrecht auf Cicero berufen". Reitzenstein weist dann auf Ciceros Einfluß auf Augustins Predigttheorie in der Schrift De doctrina christiana hin: „Er greift wieder zu dem in der Jugend heißgeliebten Cicero und überträgt dessen ganzen Orator ins Christliche, etwas besser, sehr viel innerlicher, aber doch ähnlich wie dies Ambrosius mit der Pflichtenlehre getan hat". Die ausgedehnte Verwertung, welche Ciceros Schrifttum in der mittelalterlichen Scholastik gefunden hat, steht ohne Zweifel unter augustinischen Inspirationen. Ciceros Stellung in der Predigttheorie des Mittelalters wird erst in voller Klarheit zutage treten, wenn die mittelalterlichen Traktate De arte praedicandi — ein amerikanischer Philologe Caplan hat sich dieser verdienstvollen Aufgabe unterzogen[62] — untersucht und auf ihre Quellen durchforscht sind.

[58] Vgl. G. Combès, Saint Augustin et la culture classique 69 ff.

[59] De magistro 5, 16.

[60] Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte[4], Leipzig 1929, 315.

[61] R. Reitzenstein a. a. O. 54.

[62] Zu Ciceros Einfluß auf die mittelalterliche Rhetorik vgl. M. Grabmann, Eine lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Rhetorica ad Alexandrum aus dem 13. Jahrhundert. Literarhistorische Untersuchung und Textausgabe. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, München 1932.

Am deutlichsten bekundet sich der Einfluß augustinischer Werturteile in der Art und Weise, wie unter Augustins Einfluß die Scholastik, namentlich die frühere Scholastik, Plato und Aristoteles einander gegenüberstellte. Noch im Streit der Renaissance darüber, welchem der beiden großen griechischen Philosophen der Vorzug gebühre, wirkt Augustins Anschauung nach. Besonders in De civitate Dei stellt der Kirchenvater Plato an die Spitze aller Philosophen. Inter discipulos Socratis non quidem immerito excellentissima gloria claruit qui omnes ceteros obscuraret, Plato.[63] Im gleichen 8. Buch des nämlichen Werkes nimmt er die Gegenüberstellung von Plato und Aristoteles vor, deren Widerhall wir im Mittelalter vernehmen: „Aristoteles Platonis discipulus, vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar sed multos facile superans".[64] Thomas von Walleis bemerkt in seinem Kommentar zu dieser Stelle:[65] „Manche" — er denkt jedenfalls an die Vertreter des scholastischen Aristotelismus — „meinen, daß Augustinus hier nicht beabsichtigt habe, Plato in Bezug auf die Wissenschaft über Aristoteles zu stellen, sondern ihm nur den Vorrang in der Beredsamkeit zuerkennen wollte. Diese Meinung ist aber unrichtig, weil Augustinus hier offensichtlich die Platoniker allen anderen Philosophen vorziehen und die Philosophie Platos an die erste Stelle setzen wollte".

Dieses Werturteil Augustins hat die ganze Vor- und Frühscholastik beeinflußt, hat auch noch in der Hochscholastik den Vertretern des Augustinismus und Gegnern des Aristotelismus als Waffe gedient und hat auch noch in der Zeit des Humanismus ein Echo gefunden. Johannes Skottus Eriugena, der Hofphilosoph Karls des Kahlen, bezeichnet im Hinblick auf den Timaeus Plato als „philosophantium de mundo maximus", als „philosophorum summus".[66] Adelard von Bath, in welchem humanistische und naturphilosophische Interessen zusammenklingen, nennt Plato den princeps philosophorum, familiaris meus, meus Plato, den philosophus.[67] Selbst bei Peter Abaelard, dem Peripateticus Palatinus, mit welchem die scholastischen Aristoteles-

[63] De civitate Dei l. 8 c. 4.

[64] De civitate Dei l. 8 c. 12.

[65] Intelligendum tamen secundum aliquos, quod non intentio fuit hic beati Augustini preferre Platonem Aristoteli, cum dicit eloquio impar non scilicet in scientia. Illud tamen constat esse contra intentionem beati Augustini, quia in hoc libro ex intentione in veritate intendit Platonicos omnibus philosophis anteponere et philosophiam Platonis super omnes alios extollit. Intelligendum tamen ulterius, quod aliqui imposuerunt Aristoteli, quod fuit hereticus, quia dicit Augustinus suam sectam heresim hoc loco: tamen forte accipit heresim pro secta cum electione sumpta sicut pro heresis dicitur electio. l. c. fol. 121v.

[66] De divisione naturae I n. 31. III n. 36 (M.PL. 122, 476, 728).

[67] H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso, Münster 1903, 42.

kommentare verheißungsvoll einsetzten, erscheint Plato als maximus philosophorum.[68] Robert von Melun, einer der scharfsinnigsten Theologen der Frühscholastik, feiert Plato als den summus in philosophia philosophorum.[69] Die Hauptpflegestätte des Platonismus im 12. Jahrhundert war die Schule von Chartres, deren bedeutendster philosophischer Kopf Wilhelm von Conches einen noch ungedruckten Kommentar zum Timaeus geschrieben hat.[70] Gottfried von St. Viktor, dem wir ein poetisches Praeconium Augustini verdanken, hat in seinem Fons philosophie mit deutlicher Sympathie für Plato auf die Gegensätze zwischen den beiden größten Philosophen Griechenlands hingewiesen.[71] Ein Grund der Bevorzugung Platos vor Aristoteles war die aus der Väterzeit stammende Anschauung, Plato habe in Ägypten den Propheten Jeremias gehört und die alttestamentlichen Schriften kennen gelernt, eine Anschauung, die auch Augustinus in früheren Schriften z. B. im 2. Buch von De doctrina christiana vertritt, aber später in De civitate Dei aufgegeben hat.[72] Während bei Simon von Tournai schon Aristoteles als Vertreter der philosophia erscheint und die doctrina aristotelica und die philosophia ein und dasselbe sind, ist für Alanus de Insulis Plato der Philosoph und Metaphysiker κατ' ἐξοχήν, der die Geheimnisse der Dinge, die Tiefen des Himmels und das Wesen der Gottheit ergründet.[73] Im Anticlaudianus des Alanus, den Voßler als das „berühmteste und glänzendste allegorische Gedicht des Mittelalters" bezeichnet, der von Radulfus de Longocampo kommentiert wurde und von dessen Nachwirken wir noch in der Renaissance Spuren wahrnehmen, wird Aristoteles der turbator verborum genannt.[74]

In der Zeit der Hochscholastik beruft sich der Dominikaner Richard Fishacre, ein Vertreter des scholastischen Augustinismus auf das Urteil Augustins über Plato und Aristoteles und bezeichnet Plotin als inter philosophos princeps.[75] Sehr beachtenswert ist Roger Bacons Urteil über Plato und

[68] Introductio ad theologiam (M.PL. 178, 1012).

[69] Cod. Brug. 191 fol. 20v. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 340.

[70] Vgl. H. Flatten, Die Philosophie des Wilhelm von Conches, Koblenz 1929.

[71] Cod. 1002 der Bibliothèque Mazarine in Paris fol. 145v—220v (Fons philosophie) fol. 221r bis 231v: Preconium Augustini. Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 319—321.

[72] De doctrina christiana l. 2 c. 34. De civitate Dei l. 8 c. 11. Vgl. A. Schneider, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, Münster 1915, 4f.

[73] Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, 9.

[74] K. Voßler, Die göttliche Komödie², Heidelberg 1925, 546.

[75] Fr. Pelster S.J., Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248). Zeitschrift für kath. Theologie 54 (1930), 515—553.

Aristoteles, zumal sich der streitbare Franziskanertheologe hier auch mit dem Werturteil Augustins auseinandersetzt. Aristoteles ist für den Doctor mirabilis der dominus philosophorum, der summus philosophorum, seine Werke sind die „fundamenta totius sapientiae". Was Paulus in der Theologie, das ist Aristoteles in der Philosophie. Die Kirchenväter haben zwar Plato über Aristoteles gestellt, weil sie die Schriften des ersteren besser kannten und als der Theologie näherstehend betrachteten. Ihr Urteil wäre ein ganz anderes gewesen, wenn sie die aristotelischen Hauptwerke gekannt hätten. Roger Baco verweist hier auf die warmen Worte, die Augustinus der aristotelischen Schrift über die Kategorien gezollt hat. Augustinus würde ganz anders gedacht haben, wenn er das ganze aristotelische Schrifttum gekannt hätte. So ist aber Augustins Urteil in De civitate Dei die Ursache davon gewesen, daß man Plato den Vorrang vor Aristoteles gegeben habe, was im Interesse der Philosophie sehr zu bedauern ist. Nach dem Zeugnisse aller wirklichen Philosophen kann Plato als Philosoph mit Aristoteles nicht auf eine Stufe gestellt werden. In der Rangordnung der großen Philosophen folgt nach Roger Baco auf Aristoteles keineswegs Plato, es folgen vielmehr Avicenna und Averroes.[76]

In der Zeit des Humanismus wurde hingegen teilweise mit Berufung auf Augustinus Plato wieder über Aristoteles gestellt. Petrarca, der so liebevoll in die Schriften Augustins sich versenkt hat, läßt in seinem Trionfo della fama in der Reihe derer, welche der Fahne des Ruhmes folgen, Plato dem Aristoteles vorangehen und dem Hochziele des Ruhmes am nächsten kommen.[77] Marsilio Ficino, der humanistische Übersetzer der Werke Platos und Plotins, ist der Überzeugung, daß die für einen Christen allein mögliche Weise des Philosophierens die Platos ist und bemerkt in der Vorrede zu seiner Theologia Platonica, daß er durch Augustinus (Aureliana auctoritate fretus) zu Plato gekommen sei.[78] Durch die für Plato begeisterte Schrift des byzantinischen Philosophen und Humanisten Georgios Gemisthos Plethon und durch das dagegen gerichtete Machwerk Comparationes Platonis et Aristotelis des Aristotelesübersetzers Gregor von Trapezunt wurde im Osten der Streit um Plato und Aristoteles entfacht, der dann auch die Geister der italieni-

[76] Die Texte aus Roger Bacon sind zusammengestellt bei H. Felder O.C., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1904, 480—483.

[77] P. de Nolhac II, 147—150 bringt zahlreiche Texte aus Petrarca, in welchen dieser Plato über Aristoteles stellt. Cl. Baeumker, Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters, herausgegeben von M. Grabmann, Münster 1927, 142 ff.

[78] W. Dreß, Die Mystik des Marsilio Ficino, Berlin 1929, 10 ff.

schen Humanisten mächtig bewegte. Gegen Gregor von Trapezunt schrieb Kardinal Bessarion griechisch und auch in lateinischer Bearbeitung sein Werk In calumniatorem Platonis, das weit über den Rahmen einer Polemik hinausgreifend überhaupt das erste große Werk über Platon darstellen dürfte. Es ist das Verdienst von L. Mohler, das griechische Original zum erstenmal herausgegeben zu haben. Im ersten Buche dieses Werkes stellt Bessarion, um den Vorrang Platons vor dem Stagiriten zu erweisen, alle auf Plato bezüglichen Zitate und Werturteile Augustins zusammen. Er bringt dabei auch die maßgebende Stelle aus De civitate Dei VIII, 12. Die griechische Fassung ist folgende: Αριστοτέλης, φοιτητὴς Πλάτωνος εὐφυΐας γέγονεν ἄκρας, Πλάτωνος μέντοι σοφίᾳ καταδεέστερος. Seine lateinische Übersetzung ist folgende: Aristoteles, Platonis auditor, summi ingenii fuit sapientia tamen Platone inferior. Merkwürdig ist hier, daß der Kardinal den lateinischen Text nicht nach dem Original, sondern nach seiner griechischen Übersetzung bringt, die er jedenfalls selber nach dem lateinischen Urtext hergestellt hat, da es keine griechische Übersetzung der Werke De civitate Dei gibt. Im griechischen wie lateinischen Wortlaut des Kardinals Bessarion ist dies beachtenswert, daß für eloquio inferior sapientia inferior (σοφίᾳ καταδεέστερος) eingesetzt ist.[79] Dadurch ist der augustinische Text im Sinne einer uneingeschränkten Überlegenheit Platos gegenüber seinem Schüler in Anspruch genommen. Der spanische Humanist Luis Vives, der den letzten und wertvollsten Kommentar zu Civitas Dei Augustins geschrieben hat, verzichtet bei Erörterung der betreffenden Augustinusstelle auf den Streit, ob Plato oder Aristoteles der größere Philosoph gewesen ist, einzugehen: „Odiosum est de Platonis et Aristotelis comparatione disserere, quoniam studiis variorum res in magnam invidiam adducta. Haud dubie fuit praestantissimus uterque eorum et dignus quem tota posteritas admiretur.[80] Nochmals hat gegen Ende des 16. Jahrhunderts der aus Dalmatien stammende Professor der Philosophie in Ferrara Francesco Patrizzi sich in der Gegenüberstellung von Plato und Aristoteles auf das Werturteil Augustins in De civitate Dei berufen. Er machte dem Papste Gregor XIV. den Vorschlag, die peripatetische Philosophie aus den christlichen Schulen zu verbannen und er glaubt hiefür kein besseres Zeugnis anführen zu können als dasjenige des heiligen Augustinus, dieser Säule und Leuchte der Theologie, der unablässig die platonische Philosophie im Munde führe und die Vertreter der platonischen Philosophie allen anderen Philosophen vorziehe.

[79] L. Mohler, Bessarionis in Calumniatorem Platonis libri IV, Paderborn 1927, 26 u. 27.

[80] A. Bonilla y San Martin, Luis Vives y la Filosofia de Renacimiento I, Madrid 1929, 122 f.

Ich konnte so in rascher Übersicht zeigen, wie Augustinus antike Gedanken und Kulturelemente dem Mittelalter vermittelte, wie seine gewaltige Auktorität im Mittelalter das Verständnis für antikes Bildungsgut, das Studium der profanen Wissenschaften gegenüber engherzigen Bedenken förderte und schützte, wie sein Werturteil über antike Autoren, besonders über Platon und Aristoteles, auch das mittelalterliche Denken beeinflußt hat. Ich habe eine Reihe von Einzeltatsachen vorgelegt und aus der mittelalterlichen Literatur diese Wirkungen des augustinischen Schrifttums nachzuweisen gesucht. In großen Linien ist Augustins einzigartige Persönlichkeit im Verlaufe des Jubiläumsjahres 1930 oftmals gezeichnet worden.[81] Wir besitzen gerade in deutscher Sprache eindrucksvolle Gemälde des augustinischen Geisteslebens; das Suchen und Ringen dieses überragenden Genius regt ja die Forschung an, in die Geheimnisse dieses überreichen Innenlebens einzudringen und sich einzufühlen. Ich brauche bloß an die Werke von J. Mausbach, an die Abschnitte über Augustin in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von A. Harnack und R. Seeberg oder an Karl Holls Berliner Akademieabhandlung über Augustins innere Entwicklung zu erinnern. Aber neben diesen Gesamtdarstellungen mit ihren wirkungsvollen Perspektiven hat schließlich gerade, wenn es sich um die Darstellung des Weiterlebens und Weiterwirkens Augustins im Mittelalter handelt, das Mosaikbild der Einzeluntersuchung auch seine Berechtigung. Es ist für die Augustinusforschung von großem Nutzen, daß jetzt auch die klassische Philologie und Altertumswissenschaft in viel höherem Maße als früher sich der Persönlichkeit und dem Schrifttum des größten der Kirchenväter zuwendet und sein Verhältnis zur Antike, das Ringen zwischen Christentum und Humanismus in seiner Brust zu verstehen sich bemüht.

[81] F. Van Steenberghen, La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire. Revue néo-scolastique de philosophie 34 (1932), 366—387, 35 (1933), 106—126, 230—281.

II.

DES HEILIGEN AUGUSTINUS QUAESTIO DE IDEIS (DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS LXXXIII QU. 46) IN IHRER INHALTLICHEN BEDEUTUNG UND MITTELALTERLICHEN WEITERWIRKUNG.

Zu den Lehren Augustins, welche im mittelalterlichen Denken einen besonders starken Widerhall gefunden haben, gehört seine Lehre von den göttlichen Ideen. Der Paderborner Theologe J. A. Vigener schreibt in einer längst vergessenen, aber sehr inhaltreichen Dissertation über die göttlichen Ideen von der Ideenlehre Augustins:[1] „Neque fortasse ulla alia de re Augustinum tanta ubertate ingenii, verborum granditate, elatione animi tantaque denique doctrinae subtilitate disserentem invenias". Die Ideenlehre Augustins ist geschichtlich gleich interessant, ob man nach rückwärts schauend sie zur platonischen und neuplatonischen Philosophie in Beziehung bringt und die Wurzeln des augustinischen Denkens in der antiken Philosophie aufzeigt oder ob man ihre Nachwirkung in der mittelalterlichen Scholastik, besonders in den Hauptströmungen des Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik verfolgt und die Fülle von Anregungen, welche hier augustinische Texte und Gedanken gegeben haben, sich vergegenwärtigt. Eine solche historische Gesamtwürdigung der augustinischen Ideenlehre würde ein umfangreiches Werk ausfüllen. Im folgenden können nur Hauptlinien gezogen, können nur Andeutungen gegeben und gelegentlich auch neue ungedruckte Materialien erwähnt werden. Doch haben solche Übersichten auch einen gewissen Sinn, sind wie eine Fernsicht auf große Gebirgsketten, deren Einzelheiten und Schönheiten sich nur dem keine Mühe scheuenden Bergsteiger offenbaren. Es kann und soll hier auch nicht eine auf alle Texte sich erstreckende Darstellung der augustinischen Ideenlehre gegeben werden, sondern nur diejenige Arbeit Augustins, in der er ex professo und monographisch von den göttlichen Ideen handelt, in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung gewürdigt werden.

Augustinus hat die Ideenlehre in der quaestio 46 seines Werkes De diversis quaestionibus 83 liber unus behandelt.[2] Diese Schrift ist, wie Augustinus

[1] J. A. Vigener, De ideis divinis, Monasterii 1864.

[2] Migne, PL. 40, 29—31.

in seinen Retraktationen (1, 20) mitteilt, der literarische Niederschlag von theologischen Gesprächen, die er mit seinen Brüdern nach seiner Rückkehr nach Afrika geführt hat. Er gibt hier auf deren Fragen Antworten, welche zuerst auf lose Blätter geschrieben waren und die er nach seiner Bischofsweihe 395 zu diesem Buche zusammengestellt hat.[3] Diese Fragen behandeln ohne systematische Ordnung Gegenstände philosophischen, exegetischen und vor allem dogmatischen Inhalts.

In der quaestio 46 nun, welche De ideis handelt, bezeichnet er eingangs Platon als den Schöpfer der Ideenlehre. Es soll damit nicht gesagt sein, daß diese Lehre der Sache nach nicht schon vor Platon bekannt gewesen sei, wenn auch der griechische Philosoph zuerst diesen Namen idea gebraucht hat. Plato ist ja auf seinen Reisen mit weisen Männern anderer Länder zusammengetroffen und hat von ihnen vielfache Anregung erhalten. Die Ideenlehre ist inhaltlich etwas so Großes und Gewaltiges, daß ohne Vertrautheit mit ihr niemand ein weiser Mann genannt werden kann. Augustinus schreibt hier den wuchtigen Satz nieder: „Tanta in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit“.

In der Begriffsbestimmung von idea geht Augustinus zunächst vom Wort aus. Das griechische ἰδέα ist, wenn man wörtlich übersetzt, lateinisch mit forma oder species wiederzugeben. Wenn man es mit rationes überträgt, so ist dies wohl keine wortgetreue Übersetzung, da dem lateinischen rationes im Griechischen λόγοι entspricht. Doch wird man, wenn man für ἰδέαι das Wort rationes gebraucht, keinen sachlichen Irrtum aussprechen. Augustinus geht nun an die Sachdefinition von idea. Die Ideen sind gewisse erste Formen oder Gedanken der Dinge, feststehend und unveränderlich, selbst nicht geformt, daher ewig und immerdar sich gleichbleibend, Formen und Gedanken, welche im göttlichen Geist ihren Sitz haben. Während sie selber weder entstehen noch vergehen, wird nach ihnen alles, was entsteht und vergeht, geformt.[4]

Nach dieser Begriffsbestimmung betrachtet Augustinus das Verhältnis der menschlichen Geistseele zu den Ideen. Diese Ideen kann die Seele nur als vernunftbegabte Seele schauen und zwar mit jenem Teile ihres Wesens, wodurch sie über das nichtgeistige Sein und über die sinnliche Sphäre des

[3] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg 1924, 462.

[4] Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc eternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundam eas tamen formari dicitur quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.

Seelischen hinausragt, mit der mens[5] und ratio wie mit einem Antlitz, einem inneren geistigen Auge der Seele. Und zwar ist nicht jede vernunftbegabte Menschenseele für diese Ideenschau gestimmt und geeignet, sondern nur die reine und heilige Seele, die das Geistesauge, mit welchem diese Ideen geschaut werden, gesund und aufrichtig und ungetrübt und den Gegenständen, welche geschaut werden, ähnlich bewahrt hat.[6]

Nunmehr erweist Augustinus die Realität der Ideen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Welt und der in ihr bestehenden Ordnung, wobei er die Ideen mit dem Schöpfungsgedanken in inneren Zusammenhang bringt: Welcher von wahrer Religion durchdrungene Mensch möchte leugnen und nicht bekennen, auch wenn er noch nicht die Ideen zu schauen vermag, daß alles, was ist, was in seiner Gattung mit seiner ihm eigentümlichen Natur enthalten ist und dadurch ein individuelles Sein besitzt, durch Gott den Schöpfer hervorgebracht ist, daß durch Gottes Schöpfertat alles, was lebt, Leben besitzt und daß die ganze Sicherheit des Universums und die Ordnung, wodurch alles Veränderliche in unfehlbarer Leitung seinen zeitlichen Verlauf nimmt, in den Gesetzen des höchsten Gottes enthalten und durch dieselben geleitet ist? Wenn dies festgestellt und zugegeben ist, wer wird es dann wagen zu behaupten, Gott habe alles auf unvernünftige Weise ins Dasein gerufen? Wenn dies mit Recht nicht gesagt und angenommen werden kann, so ergibt sich von selbst, daß alles nach Vernunft und Plan, nach einem göttlichen Gedanken geschaffen worden ist... Und zwar ist nicht alles nach dem gleichen Gedanken gemacht, z. B. das Pferd nach der gleichen Idee wie der Mensch. Eine solche Annahme wäre widersinnig. Es sind also alle einzelnen Dinge nach eigenen Ideen geschaffen.[7]

[5] Über den Sinn des augustinischen Begriffes mens vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, 10ff. A. Gardeil, La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927 I, 21—104.

[6] Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis ea sui parte, qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, nisi quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit.

[7] Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse producta eoque auctore omnia quae vivunt vivere atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrent, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.

Im Zusammenhange mit dieser Begründung der Realität von Ideen, nach denen Gott die einzelnen Dinge hervorgebracht hat, beleuchtet sodann Augustinus das Verhältnis der Ideen zum göttlichen Intellekt: Wohin anders dürfen wir diese Ideen verlegen als in den Geist des Schöpfers selbst? Denn Gott blickte nicht auf außerhalb seines Geistes liegende Vorbilder, als er die Dinge schuf. So etwas anzunehmen wäre ja gottlos. Da nun diese gedanklichen Urbilder aller Dinge, welche geschaffen werden können und geschaffen worden sind, im göttlichen Geiste enthalten sind und da alles, was im göttlichen Geiste ist, ewig und unveränderlich sein muß und da diese gedanklichen Urbilder von Plato als Ideen bezeichnet werden, deshalb existieren nicht bloß die Ideen, sondern sie sind auch wahr, weil sie ewig sind und sie bleiben unveränderlich. Durch Teilnahme an ihnen ist es begründet, daß alles, was ist, ist, ein Sein besitzt und so ist, wie es ist.[8]

Am Schlusse der quaestio zeichnet Augustinus nochmals mit warmen Tönen das Verhältnis der menschlichen Seele zu den göttlichen Ideen. Die vernunftbegabte Menschenseele überragt alle Dinge, die Gott geschaffen hat. Sie ist Gott am nächsten, wenn sie rein ist. Insoweit sie in Liebe mit Gott verbunden ist, ist sie von ihm mit geistigem Lichte durchgossen. Von diesem Lichte bestrahlt schaut sie nicht mit leiblichem Auge, sondern durch ihr Höchstes und Überragendes, durch die Denkkraft, diese göttlichen Ideen, und sie wird in der Schau dieser Ideen glücklich. Diese göttlichen Urbilder und Gedanken kann man als ideae oder formae oder species oder rationes oder mit vielen anderen Namen benennen, aber es ist nur sehr wenigen vergönnt zu schauen, was wahr ist.[9]

An diesem Texte des heiligen Augustinus ist zunächst sein Verhältnis zur platonischen Ideenlehre zu beachten. Er bezeichnet Plato als den Schöpfer der Ideenlehre, macht aber in keiner Weise auf die Verschiedenheit zwischen

[8] Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumque rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae res verae sunt, quia aeternae sunt et ejusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est quoquo modo est.

[9] Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est, eique inquantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare et multis conceditur appellare quodlibet, sed paucissimis videre quod verum est.



seiner eigenen und der platonischen Ideenlehre aufmerksam. Während nach Plato die Ideen außerhalb des göttlichen Geistes bestehende selbständige metaphysische Realitäten sind,[10] sind dieselben für Augustinus göttliche Gedanken und Urbilder, nach denen alles geformt ist. Augustinus ist nicht der erste gewesen, der die platonische Ideenlehre auf diese Weise umgebildet hat. Philo lehrt, daß die Ideenwelt (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) im göttlichen λόγος ihren Sitz hat wie die Stadt in der Seele des Baumeisters.[11] Auch der mittlere Platonismus eines Albinos hat die Ideen als eigene und selbständige Gedanken der Gottheit aufgefaßt[12]... Desgleichen sahen auch die Neupythagoreer, z. B. Nikomachos von Gerasa, in den pythagoreischen Zahlen Gedanken Gottes.[13] Vor allem aber hat Plotin in seinen Enneaden 5, 5: ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ θοῦ τὰ νοητά die Ideen in den göttlichen νοῦς, die unmittelbare Hervorbringung des göttlichen ἕν, verlegt.[14] Augustinus wird nur diese neuplatonische Fassung der platonischen Ideenlehre gekannt haben, er wird die Texte, an welchen Plato seine Ideenlehre entwickelt hat, nicht unmittelbar eingesehen haben. Daher ist es verständlich, daß er auf den Unterschied zwischen der Ideenlehre Platos und seiner eigenen Lehre hier nicht hinweist. Von einer Christianisierung der platonischen Ideenlehre wird man bei Augustin in dem Sinne reden dürfen, als er gerade an dieser Stelle und auch in anderen Schriften die Ideenlehre mit dem christlichen Schöpfungsgedanken in innigen Zusammenhang bringt und den göttlichen Intellekt, den Sitz dieser Ideen, nicht als eine göttliche Hervorbringung auffaßt, sondern mit dem Wesen Gottes identifiziert.

Ein Moment in dieser augustinischen quaestio de ideis, welches eine gewisse Schwierigkeit bereitet, ist die Darlegung, wie diese im göttlichen Geiste ruhenden Ideen von der menschlichen Seele geschaut werden. Hierbei spielt der neuplatonische Gedanke von der ethischen Reinheit (κάθαρσις) als Voraussetzung zur Erkenntnis göttlicher Dinge, der in höherer Form auch ein biblisch christlicher Gedanke ist, eine bedeutsame Rolle. Nur das gereinigte Geistesauge vermag diese Ideen zu schauen. Nur die reine Seele, die durch die Liebe mit Gott verbunden ist, wird vom göttlichen Lichte durchgossen und schaut die göttlichen Ideen und ist in dieser Schau selig. Man hat diese augustinische quaestio für den Ontologismus in Anspruch genommen. Malebranche

[10] Vgl. H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie, München 1925, 139—155.

[11] De opificio mundi 4, 17ff. Überweg-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums[11], Berlin 1920, 602.

[12] Überweg-Prächter a. a. O. 554.

[13] Ebenda 584.

[14] Ebenda 630. Zeller-Nestle, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie[13], Leipzig 1928, 363.

hat dieselbe in das Vorwort zu seinen Entretiens sur la métaphysique aufgenommen. Ich kann hier auf den Streit um die Deutung der augustinischen Erkenntnislehre nicht eingehen. Durch eine Reihe von Untersuchungen ist von Liberatore, Heinrich, Zigliara, Lepidi, Kleutgen, zuletzt noch von Ch. Boyer[15] der Nachweis dafür erbracht worden, daß Augustinus nicht als Ontologist bezeichnet werden kann. Mit Recht hat man auf die zahlreichen und unzweideutigen Texte hingewiesen, an welchen der große Kirchenvater das unmittelbare Schauen Gottes als die erst im Himmel eintretende Vollendung der menschlichen Gotteserkenntnis bezeichnet. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß Augustinus in Schriften, die bald nach seiner Bekehrung entstanden sind, unter dem starken Einfluß des Neuplatonismus über das diesseitige Schauen des Göttlichen durch die gereinigte Seele Sätze niedergeschrieben hat, welche im Sinne einer unmittelbaren Schauung der rationes aeternae verstanden werden können. J. Maréchal, der in einer tiefeindringenden Untersuchung über Augustins Lehre von der Schau Gottes auf dem Gipfel der Kontemplation sich auch mit der Quaestio de ideis eingehend befaßt, versteht diese Darlegung im Sinne einer unmittelbaren Wahrnehmung der göttlichen Ideen und bemerkt dazu: „Nous voguons dans les eaux platoniciennes".[16] E. Gilson, der sich auch mit unserem Texte im Zusammenhang mit anderen augustinischen Stellen befaßt, legt den Finger auf das Metaphorische der augustinischen Ausdrucksweise und kommt zu dem Ergebnis, daß diese Formeln doch nur die gänzliche ontologische Abhängigkeit des menschlichen Geistes von Gott, von dem er Sein, Aktivität und Wahrheit besitzt, bezeichnen und betonen wollen: Si frappantes qu'elles soient, ces formules augustiniennes n'expriment donc que la dépendence ontologique totale de l'intellect humain, par rapport à Dieu, dont il tient l'être, l'activité, et la vérité.[17]

Die augustinische Lehre von den göttlichen Ideen hat in der mittelalterlichen Scholastik eine Aufnahme und Weiterbildung erfahren und hat, namentlich nachdem in der Hochscholastik Augustinismus und Aristotelismus sich gegenübertraten, eine Reihe von neuen Fragestellungen wachgerufen. Bei dieser Verwertung der augustinischen Ideenlehre ist unsere Quaestio de ideis

[15] M. Liberatore, Della conoscenza intellettuale I c. 2 n. 13. J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie III, Mainz 1879, 86—87. T. Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo I, Roma 1874, 245—316. A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de Ontologismo, Louvain 1874, 192—224. J. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878 II, 756—791. Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin, Paris 1921, 156ff.

[16] J. Maréchal, La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après Saint Augustin. Extrait de la Nouvelle Revue théologique, février 1930, Tournai 1930, 3ff.

[17] E. Gilson, L'introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1929, 110ff.

in erster Linie als Textzeuge aufgeführt. In der Frühscholastik hat Anselm von Canterbury in mehreren Kapiteln seines Monologiums in selbständiger Verarbeitung augustinischer Gedanken die Lehre von den göttlichen Ideen entwickelt. Die Hochscholastik hat die Ideenlehre in ihrer augustinischen Ausprägung aufs reichhaltigste benützt. Der große Kirchenvater bildete die patristische Hauptquelle für diesen Lehrpunkt. Aus dem christlichen Altertum werden außerdem z. B. von Thomas von Aquin noch Texte aus der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten und aus der Consolatio philosophiae des Boëthius erwähnt. In den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und in den theologischen Summen des 13. Jahrhunderts wurde die Lehre von den göttlichen Ideen im Zusammenhang mit der Lehre vom göttlichen Wissen behandelt. Um nur einige Beispiele zu nennen, so hat Alexander von Hales unter dem Gesichtspunkt de modo scientiae Dei die Lehre von den göttlichen Ideen behandelt, wobei Augustinus und Anselm seine Hauptgewährsmänner sind. Dabei stellt er eine eigene Frage über einen Text aus der augustinischen Quaestio de ideis: Sed adhuc quaeritur de eo quod dicit Augustinus quod non eadem ratione conditus est homo qua equus.[18] Der heilige Bonaventura behandelt in I. Sent. dist. 35 die Lehre von den Ideen. Die Herausgeber von Quaracchi (P. I. Jeiler) haben dazu ein Scholion gegeben, welches für die Problemgeschichte der scholastischen Ideenlehre überaus aufschlußreich ist und namentlich auf die skotistische Begriffsbestimmung der göttlichen Ideen eingeht und auch die Frage, ob und inwiefern zwischen den Ideenlehren Bonaventuras und des Aquinaten eine Verschiedenheit besteht, näher erörtert.[19] Da es sich hier nur um eine Übersicht handelt und da auf die einzelnen Fragen nicht eingegangen werden kann, sei für die problemgeschichtliche Forschung auf dieses Scholion hingewiesen. Albert d. Gr. behandelt sowohl in seinem Sentenzenkommentar wie auch in der theologischen Summe die Lehre von den göttlichen Ideen. Auch sein Schüler Ulrich von Straßburg bietet eingehende Untersuchungen De ideis divinis in mente divina existentibus. Petrus von Tarantasia stellt sich in Sent. I dist. 36 die Fragen: Utrum ideae per quas Deus cognoscit, sint in ipso? An sint in Deo plures ideae vel una? An in Deo sint ideae omnium rerum et quomodo. Am ausführlichsten und tiefsten hat Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar I. dist. 36, in der Summa contra Gentiles I, 54, in der Summa theologiae I qu. 15 und vor allem in qu. 3 De Veritate die Ideenlehre

[18] Alexandri de Hales Summa theologica tom. I, Quaracchi 1924, 258 sqq.

[19] Ed. Quaracchi I, 602—604. Zur Ideenlehre Bonaventuras vgl. E. Gilson, La philosophie de S. Bonaventure, Paris 1924, 141—159. J. M. Bissen, L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris 1929, 19—99.

erörtert. Diese thomistische Ideenlehre ist mehrfach z. B. durch Van den Berg, durch Vigener, V. Lipperheide untersucht worden.[20] Die thomistische Ideenlehre hat dadurch besonderes historisches Interesse, daß hier einerseits die aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre und andererseits die augustinische Ideenlehre, die doch aus platonischem Denken herausgewachsen ist, miteinander verbunden werden. Die thomistische Ideenlehre ist ein scharfsinniges Produkt der Synthese zwischen Augustinus und Aristoteles. In seinem Sentenzenkommentar, in welchem die augustinische Richtung noch deutlicher hervortritt als in seinen späteren großen Hauptwerken, schließt er sich in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Plato und Aristoteles der Deutung des Averroes an: „Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud, quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum et ideo Plato ponens ideas ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare Philosophus non intendit, sed modum quo Plato posuit formas naturales per se existere sine materia (I. dist. 36 qu. 2 a. 1). Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß Thomas in der Gestaltung seiner Ideenlehre von der augustinischen Quaestio de ideis ausgiebigen Gebrauch macht.

Während sich Thomas bei seiner aristotelischen Einstellung der Kritik, die Aristoteles an der platonischen Ideenlehre geübt hat, anschließt, haben Vertreter des scholastischen Augustinismus, welche gleich den Theologen des 12. Jahrhunderts Plato in ungleich größere Nähe zum Christentum dachten und brachten als den Stagiriten, die platonische Ideenlehre gegen Aristoteles in Schutz genommen. So bemerkt Bonaventura:[21] „Aliqui negaverunt in ipsa sc. in causa prima esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in multis aliis locis execratur ideas Platonis... Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes eius et Commentator solvit eas". Auch Heinrich von Gent verteidigt

[20] Vigener, l. c. Van den Berg, De ideis divinis iuxta doctrinam Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis, Buscoduci 1872. V. Lipperheide, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre, München 1890. Eine sehr zutreffende Übersicht über das Verhältnis der thomistischen zur augustinischen Ideenlehre gibt W. Schneider, Die quaestiones disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus, Münster 1930, 84—92. P. Garin, La théorie de l'idée suivant l'école thomiste, Paris 1930.

[21] Collationes in Hexaëmeron coll. 6 n. 2. Eine neue, auf einer bisher nicht benützten Handschrift beruhende Edition der im V. Band der Quaracchi-Ausgabe zum erstenmal edierten Collationes in Hexaëmeron bereitet P. Delorme in Rom vor.

Plato gegen die Angriffe des Aristoteles:[22] „Nihil omnino concludunt rationes Aristotelis contra Platonem ut patet inspicienti eas".

In der Quodlibetalienliteratur sind die mannigfachsten Spezialfragen auf dem Gebiet der Ideenlehre erörtert und ist dabei auf Augustins Quaestio de ideis Bezug genommen. Wenn man nur die von P. Glorieux edierten Quodlibetalienverzeichnisse durchsieht, so begegnen uns solche Fragen und Spezialuntersuchungen in den Quodlibeta des Gottfried von Fontaines, Gui Terreni, Wilhelm von Hothun, Heinrich von Gent, Herveus Natalis, Petrus von Alvernia, Sibert von Beka, Thomas von Aquin und Thomas Sutton. Besonders beachtenswert ist die auch bei P. Glorieux[23] erwähnte quaestio im Quodlibet des Dominikaners Ferrarius Catalanus, die in Paris im Jahre 1275 entstanden ist: Utrum ydee, quas theologi ponunt esse in Deo, sint eedem cum ydeis, quas Platonici posuerunt. Dieser katalanische Dominikaner, der wahrscheinlich ein Schüler des heiligen Thomas gewesen ist, stellt hier die theologische Ideenlehre, welche er aus Gedanken des heiligen Augustinus — die Quaestio de ideis ist für die Begriffsbestimmung der Idee und für den Nachweis der Wirklichkeit göttlicher Ideen verwertet —, des Pseudo-Areopagiten und aus aristotelischen Elementen zusammenfügt, der platonischen Ideenlehre gegenüber, in der Form, wie diese im Lichte der aristotelischen Kritik erscheint. Es ergeben sich daraus eine Reihe von Verschiedenheiten zwischen der Ideenlehre der Theologie, deren Hauptauktorität Augustinus ist, und zwischen der platonischen Ideenlehre.[24] Ganz anders wie dieser dem thomistischen Aristotelismus nahestehende Dominikaner beurteilen Franziskanertheologen der augustinischen Richtung das Verhältnis der theologischen oder augustinischen Ideenlehre zur platonischen Ideenlehre. Daß Scholastiker vom Range eines heiligen Bonaventura und Heinrich von Gent die Ideenlehre Platos gegen die aristotelische Kritik in Schutz genommen haben, haben wir soeben gesehen. Der Franziskanertheologe Thomas von York bringt in seinem Sapientiale, der ersten großen Metaphysik der Hochscholastik (lib. i cap. 26), eine ausführliche Darstellung der Ideenlehre und äußert sich über das Verhältnis Augustins und Platos also: Vide igitur positionem Platonis per omnia consonam sententiae Augustini.[25] Petrus Johannis Olivi gibt eine

[22] Quodlibetum IX qu. 15.

[23] P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir 1925, 109 f.

[24] Vgl. M. Grabmann, Quaestiones tres Fratris Ferrarii Catalani O.Pr. doctrinam S. Augustini illustrantes ex Codice Parisiensi editae. (Erschienen in der von P. Miquel d'Espluegues in Barcelona herausgegebenen Augustinusfestschrift der Estudis Franciscans.)

[25] E. Longpré, Fr. Thomas de York O.F.M. La première Somme métaphysique du XIIIe siècle. Archivum Franciscanum 19 (1926), 875—930 (902).

geschichtliche Darstellung der augustinischen Ideologie nach der Auffassung derjenigen Scholastiker, welche eine Umformung der platonischen Ideenlehre durch Augustinus verraten, ohne selber dazu Stellung zu nehmen.[26]

Die Scholastik des beginnenden 14. Jahrhunderts hat die Probleme der Ideenlehre in vielfacher Hinsicht erweitert und vertieft, Untersuchungen über das Verhältnis des realen Seins der Dinge zu dem Sein, das dieselben in den göttlichen Ideen besitzen, angestellt. Der Oxforder Franziskaner Wilhelm von Alnwick hat eine Reihe von Quaestionen über das esse intelligibile conveniens creature ab eterno hinterlassen.[27]

Eine eigene Untersuchung verdiente auch das Fortleben der augustinischen Ideenlehre in der deutschen Mystik und im deutschen Neuplatonismus des deutschen späteren Mittelalters bis zu den Zeiten des Heimericus a Campo und des großen Kardinals Nikolaus von Cues. Über die Ideenlehre des Meisters Eckhart, die noch vieler Klärung bedarf, hat Denifle wertvollste quellengeschichtliche Mitteilungen gemacht.[28] Auch die von G. Théry gemachte Ausgabe des Kommentars Eckharts zum Liber Sapientiae und der dazu gegebene Kommentar hellt die geschichtlichen Zusammenhänge der Ideenlehre des größten deutschen Mystikers auf.[29] Die von der Heidelberger Akademie in Angriff genommene kritische Ausgabe der Werke des Nikolaus von Cues wird auch für die Geschichte der Ideenlehre eine Fülle neuer Erkenntnisse bringen.

[26] Vgl. B. Jansen, Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit. Gregorianum 11 (1930), 155.

[27] Cod. Vat. lat. 1012. fol. 1r—12r. Vgl. A. Pelzer, Codices Vaticani latini Tomus II, Pars prior, Codices 879—1134, Romae 1931, 493 sq. (hier sind die Überschriften der Quaestionen angegeben).

[28] H. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 417—615, speziell 460—467.

[29] G. Théry, Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge III (1928) speziell 338—346.

III.

AUGUSTINS LEHRE VON GLAUBEN UND WISSEN UND IHR EINFLUSS AUF DAS MITTELALTERLICHE DENKEN.

Zu den umstrittensten Lehren des heiligen Augustinus gehört seine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Es gehen denn auch die Werturteile über diesen Punkt der augustinischen Philosophie und Theologie weit auseinander. Der tiefsinnige katholische Dogmatiker F. A. Staudenmaier z. B. bemerkt:[1] „Die große Idee einer spekulativen Vermittlung zwischen Glauben und Wissen haben wir Augustinus zu verdanken". Hingegen ist der protestantische Theologe Dorner der Auffassung,[2] daß die Lehre vom Glauben das Dunkelste sei, was Augustin geschrieben habe, und A. Harnack spricht sich dahin aus,[3] daß Augustin über das Verhältnis von Glauben und Wissen sich nie klar geworden sei und übermäßig den Glauben auf Kosten der Vernünftigkeit und des Wissens betont habe. Der dem Stefan-George-Kreis angehörige geistvolle Historiker Wolfram von den Steinen[4] redet hier von „zufriedener Überlegenheit, die Harnack vor keinem Meister der Vergangenheit verläßt. Sachlich muß Harnack Augustins Lehre schon darum unklar finden, weil er voraussetzt, sie behandle das Verhältnis von Glauben und Wissen. Dies aber ist ein spezifisch neuchristliches Problem, keineswegs das, was den Augustin unter dem Namen credere und intelligere beschäftigt". Aus dem gleichen Grunde wendet sich Wolfram von den Steinen auch gegen mich, indem er schreibt: „Auch Martin Grabmann, der mehr als andere Katholiken bemüht ist geschichtlich zu unterscheiden, bezeichnet das in Augustins Jesajaswort angerührte Verhältnis als das von Glauben und Wissen, und auch er vergreift sich damit von vornherein, mag er auch dem christlichen Latein durch Tradition näher stehen als die meisten Protestanten". Es ist nicht zu leugnen, daß es schwer ist, ein vollständiges und klares Bild von der Lehre des heiligen Augustinus über das Verhältnis zwischen

[1] F. A. Staudenmaier, Johannes Skotus Eriugena, Frankfurt 1834, 274.

[2] A. Dorner, Augustinus, Berlin 1873, 194.

[3] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4], 126.

[4] Wolfram von den Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelalters, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Breslau 1926, 26—28.

Glauben und Wissen zu gewinnen. Augustinus ist kein in streng systematischem Verfahren arbeitender, den Sinn der von ihm angewendeten Begriffe immer klar enthüllender Theologe wie etwa Thomas von Aquin, hinter seinen Schriften und Gedankengängen steht seine ganze emotional wie intellektuell gleich gigantische Persönlichkeit, eine Persönlichkeit, die nicht bloß den Typ des genialen Gelehrten zum Ausdruck bringt, sondern auch die sturmbewegte Fülle des praktischen Lebens als einer der gewaltigsten Redner aller Zeiten und als Bischof mit einer in der Kirchengeschichte fast beispiellosen umfangreichen und tiefgreifenden Wirksamkeit repräsentiert. Während die christliche Kunst Thomas von Aquin mit der Sonne auf der Brust darstellt, legt sie dem großen Bischof von Hippo als Symbol seiner innersten Eigenart das Herz in die rechte Hand. Dieser Persönlichkeitscharakter gibt dem Schrifttum Augustins seine immerdauernde Jugend, seine bezaubernde Anziehungskraft, aber auch seine besondere Schwierigkeit. Diese literarische Eigenart Augustins hat schon derjenige Denker des Mittelalters, in welchem der scholastische Augustinismus seine reinste und wärmste Form gefunden hat, in dessen Seelenleben Augustinus und Franz von Assisi sich die Hand reichen, der heilige Bonaventura, ausgesprochen, wenn er den überquellenden Spiritualismus des großen Kirchenvaters mit den Worten kennzeichnet:[5] „plus dicens et minus volens intelligi". Staudenmaier würdigt gerade unter dem Gesichtspunkt der literarischen Eigenart Augustins dessen Lehre vom Verhältnis von Glauben und Wissen zutreffend:[6] „Augustinus hält ebensosehr am Wissen als am Glauben fest, und weil er sich, wenn er von dem einen oder von dem anderen spricht, jedesmal in eine gewisse Begeisterung versetzte, glaubten mehrere, er spreche ausschließend und bringe somit Urteile hervor, die sich widersprechen". M. Schmaus, der dem Höhenflug der augustinischen Spekulation auf dem Gebiet der Trinitätslehre, jenem Gebiet, das an Glauben und Wissen zugleich die höchsten Anforderungen stellt, gefolgt ist, kommt zu dem Ergebnisse:[7] „So hat der Kirchenvater die Demarkationslinie zwischen Glauben und Wissenschaft genau gezogen und beiden ihre Rechte gewahrt".

Gegenüber Wolfram von den Steinen möchte ich betonen, daß zur Feststellung dessen, was Augustin in seinen Schriften gemeint und gewollt hat, in erster Linie die Analyse der Texte erforderlich ist und daß die Interpretation aus Momenten der Persönlichkeit erst in zweiter Linie in Betracht kommt. Auch kann ich der Auffassung, daß das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen erst ein neuchristliches Problem sei, schon auf Grund meiner

[5] II Sent. dist. 33 a. 3 qu. 1 ad 1m; Breviloquium l. 3 c. 5 n. 6.

[6] F. A. Staudenmaier a. a. O. 281.

[7] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, 175.

Forschungen über die Geschichte der scholastischen Methode meine Zustimmung nicht geben. Wenn auch der Wissensbegriff Wandlungen durchgemacht hat und der moderne Wissensbegriff nicht derjenige Augustins und des Mittelalters ist, so ist doch das, was das Wesen und den Kern des Problems ausmacht, etwas die Jahrhunderte und Jahrtausende Überdauerndes. Gerade die Denker des christlichen Altertums, die in der heidnischen Philosophie aufgewachsen waren und dann zum Christentum übertraten, haben das Problem der Synthese zwischen dem Wahrheitsgehalt ihrer philosophischen Vergangenheit und zwischen den mit Glaubensbegeisterung erfaßten Mysterien des Christentums aufs tiefste erlebt. Das Ringen des heiligen Augustinus nach Wahrheit und Klarheit vor seiner Bekehrung und das Sichhineinleben und Hineinversenken seiner christlichen Seele in die Wahrheiten und Werte der übernatürlichen Offenbarung, all dies fügt sich doch auch als eindrucksvolles Bild in den großen Rahmen des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen ein. Mag auch im modernen Denken dieses Problem andere Gestaltung angenommen haben, so ist es doch der historischen, an der Hand von Texten arbeitenden Forschung keineswegs versagt, zu untersuchen, was Augustinus und die Scholastik des Mittelalters unter credere und intelligere, unter fides und intellectus, unter auctoritas und ratio und unter deren Verhältnis verstanden haben. Außerdem ist innerhalb der katholischen Theologie und Philosophie der Sinn und die Reichweite dieses Problems sich gleichgeblieben. In dem caput de fide et ratione des Vatikanischen Konzils leuchten uns Gedanken des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas entgegen,[8] und bei Scheeben, um nur den größten der neueren Dogmatiker zu nennen, treten uns über das Verhältnis von Glauben und Vernunft tiefsinnige Erwägungen entgegen, die auch augustinisches Kolorit tragen.

In den folgenden Darlegungen sollen in einer kurzen Übersicht der Einfluß Augustins auf die Lehre der Scholastik, vor allem der Hochscholastik über das Verhältnis von Glauben und Wissen zur Darstellung kommen. Die große Rolle, welche Augustinusgedanken und Augustinuszitate in der mittelalterlichen Erörterung dieses Problems spielen, sind doch auch ein Beweis dafür, daß Augustinus auch in dieser Frage als Lehrer und Führer erkannt und anerkannt wurde.[9]

[8] Abroell, Die Lehre des vatikanischen Konzils vom Glauben, nachgewiesen aus den Schriften des heiligen Augustinus, Passau 1872.

[9] Zur Lehre des heiligen Augustinus von Glauben und Wissen vgl. Th. Gangauf, Verhältnis von Glauben und Wissen nach den Prinzipien des Kirchenlehrers Augustinus, Augsburg 1851. A. Hähnel, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustinus, Chemnitz 1891. W. Schwenkenbecher, Augustinus' Wort: Fides praecedit intellectum. Sprottau 1899. M. Grabmann, Die



Die beiden für den Werdegang der scholastischen Methode grundlegenden Begriffe auctoritas und ratio sind augustinisches Gedankengut.[10] Schon in der Schrift De ordine schreibt Augustin:[11] Ad discendum necessario dupliciter ducimur auctoritate atque ratione. In der Hochschätzung der Autorität der Heiligen Schrift, der Lehre der Väter und des kirchlichen Lehramtes ist Augustinus für die ganze folgende Theologie ein leuchtendes Beispiel gewesen. Er ist gesonnen, nur den kanonischen Büchern der Heiligen Schrift eine solche Ehrfurcht zu erweisen, daß er felsenfest glaubt, keiner ihrer Verfasser sei bei ihrer Abfassung im Irrtum gewesen.[12] Was die Väter glauben, das glaubt auch er, was sie festhalten, das hält auch er fest, was die Väter lehren und predigen, das lehrt und predigt auch er.[13] Die unbedingte Hingabe Augustins an die kirchliche Lehrautorität spricht sich in den Worten aus: Ich würde auch dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn nicht die Autorität der Kirche dazu bewegen würde.[14] Die Berechtigung und die Notwendigkeit der ratio neben der auctoritas hat Augustinus namentlich in der Epistola ad Consentium dargetan. Im Streit und im Ausgleich zwischen auctoritas und ratio hat sich die scholastische Methode des Mittelalters entwickelt. Einseitiger philosophiefeindlicher Überspannung der auctoritas etwa bei den Antidialektikern und einzelnen Mystikern der Frühscholastik oder in hyperkonservativen Theologenkreisen der Hochscholastik standen als das andere Extrem eine rationalistische Übertreibung der ratio auf Kosten der auctoritas wie bei Skotus Eriugena, Berengar von Tours, bei Peter Abaelard, bei den lateinischen Averroisten des 13. Jahrhunderts gegenüber. Die großen scholastischen Denker, welche einen Ausgleich zwischen auctoritas und ratio anstrebten und herstellten, standen wie Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Robert von Melun und Bonaventura unter augustinischen Inspirationen, auch bei Thomas von Aquin haben die aristotelischen Motive keineswegs die traditionellen augustinischen Gesichtspunkte verdrängt.

Geschichte der scholastischen Methode I, 125—143. M. Schmaus a. a. O., 169—190. E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1929. Derselbe, L'idée de la philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin. Vie intellectuelle 8 (1930), 46—62. C. Boyer, Philosophie et théologie chez saint Augustin. Revue de philosophie 30 (1930), 503—518. F. Van Steenberghen, La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire (430—1930). Extrait de la Revue néo-scolastique de philosophie 1932 et 1933. Louvain 1933.

[10] Vgl. B. Warfield, Augustine's doctrine of knowledge and authority. The Princeton theological Review 5 (1907), 357—397, 529—578.

[11] De ordine c. 9 n. 29.

[12] Ep. 82 ad Hieronymum n. 3.

[13] Contra Julianum l. 1 c. 5 n. 20.

[14] Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti c. 5.

Über das Verhältnis von Glauben und Wissen finden sich bei Augustinus Sätze, welche die Tätigkeit des Intellekts sowohl vor dem Glauben und im Glauben, wie auch nach dem Glauben berühren. Für die Scholastik besonders maßgebend ist der Satz: Intellige ut credas, crede ut intelligas[15] gewesen. Den gleichen Gedanken spricht der andere Satz aus: Alia enim sunt, quae nisi intelligamus non credimus et alia sunt, quae nisi credamus non intelligimus. Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat et fides proficit ad credenda quae intelligat.[16] Es geht das Wissen dem Glauben voraus. Wir müssen wissen, daß eine Gottesoffenbarung an die Menschheit ergangen ist, ehe wir den Offenbarungsinhalt gläubig annehmen. Namentlich in der Epistola ad Consentium hebt Augustinus diese Vernunftgrundlage des religiösen Glaubens scharf hervor:[17] Es sei ferne von uns, so schreibt er, anzunehmen, daß Gott das in uns hasse, was er uns als den Vorzug vor den Tieren verliehen hat. Es kann nicht in dem Sinne von einem Glauben die Rede sein, daß wir auf die ratio verzichten müßten. Denn wir könnten nicht glauben, wenn wir nicht vernunftbegabte Seelen besäßen. Daß bei manchen Heilswahrheiten, die wir durch die Vernunft nicht erfassen können, die wir aber einst mit unserem Intellekt verstehen werden, der Glaube, durch den das Herz gereinigt und für ein großes Licht der Vernunft aufgetan wird, der Vernunft vorausgeht, dies ist doch auch ein Werk der Vernunft und deshalb steht zutreffend beim Propheten das Wort: „Nisi credideritis, non intelligetis". An dieser Stelle sind beide: das credere und intelligere wohl unterschieden und es ist der Rat gegeben, zuerst zu glauben, damit wir das, was wir glauben, verstehen können. „Daß der Glaube der Vernunft vorausgehen soll, kann nur im Sinne eines praeceptum rationabile verstanden werden. Deshalb muß einerseits der Glaube einer magna ratio, die wir zuvor nicht erfassen können, vorausgehen, es muß aber auch hinwiederum dem Glauben eine wenn auch geringe ratio (quantulacunque ratio) vorausgehen, welche das Glauben als vernunftgemäß nahelegt". Auch beim Glaubensakt selber ist der Intellekt tätig, auch das Glauben ist Denken: Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare.[18] Besonders betont aber Augustinus die Tätigkeit des Intellekts nach dem Glauben, die intellektuelle Erfassung und Durchdringung der im Glauben ergriffenen Offenbarungswahrheit, die Wissen-

[15] Sermo 43 c. 7 n. 9, Sermo 118 n. 1.

[16] Enarr. in Ps. 118, sermo 18 n. 3. In Joannem tract. 29 n. 6.

[17] Epistola 120 (ad Consentium) n. 3. Eine mit reichhaltigen Anmerkungen und wertvollen Literaturangaben ausgestattete Ausgabe dieser Epistola hat M. Schmaus veranstaltet: S. Aureli Augustini ad Consentium epistola. Recensuit M. Schmaus (Florilegium Patristicum XXXIII), Bonnae 1933.

[18] De praedestinatione sanctorum c. 2 n. 5.

schaft von den Glaubensinhalten. Fides quaerit, intellectus invenit. Die tiefere Einsicht in die Glaubenswahrheit ist der Lohn des Glaubens. Augustinus gebraucht in diesem Zusammenhang öfters die Isaiasstelle 7, 9 in der lateinischen Übersetzung der Septuagintaversion: Nisi credideritis, non intelligetis, eine Stelle, die in der mittelalterlichen Scholastik bei der Frage, ob die Glaubenswahrheit auch Gegenstand des Wissens sein könne, unzählige Male uns begegnet. Dieses nach dem Glauben folgende Wissen, dieses zum Glauben hinzutretende Wissen ist kein restloses Begreifen der Glaubensgeheimnisse, sondern eine durch übernatürliche Gnadenwirkung verursachte, unserem irdischen Zustand entsprechende Inhaltseinsicht in die christliche Wahrheit. Alle Vernunftseinsicht kann den Glauben nicht überflüssig machen, die Vernunft kann nicht alle Schwierigkeiten restlos lösen. Es ist dies ein Wissen, das den Glauben nicht aufhebt, denselben vielmehr nährt, stärkt, verteidigt und befestigt. Augustinus hat in seinem Werk De Trinitate einen Satz niedergeschrieben, der auch in der mittelalterlichen Scholastik überaus häufig verwertet wird und den Thomas von Aquin zu Beginn seiner theologischen Summa als Auktoritätsbeweis für den wissenschaftlichen Charakter der Theologie anführt: „Hac scientia fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.“[19] Gilson macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser intellectus fidei bei Augustinus, da er durch übernatürliche Faktoren bedingt ist, nicht mit der reinen auf sich gestellten Vernunft gleichgesetzt werden darf.[20] In diesem Sinne ist es richtig, daß die augustinische Fragestellung über das Verhältnis von fides und intellectus mit dem modernen Problem über die Beziehung zwischen Glauben und Wissen, in welchem unter Wissen die Funktionen der reinen natürlichen Vernunft verstanden sind, nicht gleichgesetzt werden darf. Überhaupt ist, wie gleichfalls Gilson hervorhebt,[21] der augustinische Wissens- und Philosophiebegriff ein viel weiterer, er bewegt sich nicht bloß auf dem Boden der natürlichen Ordnung. Der Zweck und das Ziel der Philosophie ist der Besitz der beseligenden Weisheit, zu der die reine Vernunft den Menschen nicht führen kann. Schließlich ist die augustinische Philosophie wenigstens im späteren Werdegang des großen afrikanischen Denkers nichts anderes als das, was wir spekulative Theologie nennen: die rationelle Erklärung und Ergründung des Glaubensinhaltes. In der augustinischen Auffassung der Philosophie spielt auch das Moment der Glückseligkeit und der Liebe eine bestimmende Rolle.

[19] De trinitate l. XIV c. 1.
[20] E. Gilson, Introduction 38.
[21] E. Gilson a. a. O. 38—43.

In diesem Sinne ist der Ausspruch in De civitate Dei verständlich:[22] verus philosophus est amator Dei. Man kann ja ganz gut die rein philosophischen Erstlingsschriften Augustinus und die Partien seiner späteren Werke, in denen rein philosophische Probleme behandelt werden, zur Textgrundlage einer Darstellung der augustinischen Philosophie nehmen, aber Augustins Auffassung von der philosophia christiana muß man aus allen seinen Werken und aus seiner ganzen Persönlichkeit heraus verstehen und beurteilen.

Um den intellectus fidei zu erzielen, um diese tiefere geistige Aneignung der Glaubenswahrheit zu erlangen, hat Augustinus mannigfache Wege eingeschlagen und empfohlen. Vor allem hat er den Gesichtspunkt der ethischen Reinheit für die Erkenntnis der göttlichen Dinge hervorgehoben. Für ihn ist die Erkenntnis der Wahrheit nicht bloß Aufgabe des Intellekts, sondern auch des Willens, der sittlichen Persönlichkeit. E. Gilson, der das ganze augustinische Geistesleben als L'itinéraire de l'âme à Dieu kennzeichnet, redet mit Recht bei Augustinus sowohl von einer Recherche de Dieu par l'intelligence wie auch von einer Recherche de Dieu par la volonté. Auch bei griechischen Philosophen, vor allem in den Enneaden des Plotin, konnte Augustinus diese Betonung ethischer Reinheit, der Loslösung vom Sinnlichen, der Einkehr in sich selbst finden, doch seine Auffassung dieses ethischen Elements in der Wahrheitserkenntnis trägt christliches Gepräge. Die göttliche Liebe, die reinigende und erleuchtende Kraft des christlichen Glaubens, die christliche Tugend der Demut, die innigste und innerlichste Erhebung des Herzens zu Gott im Gebete sind die Fittiche, auf denen Augustins wahrheitsuchende und wahrheitsfrohe Seele sich zu den Höhen der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit emporhebt. Um vom Glauben zum Wissen zu gelangen, schreibt Augustinus, muß man das Göttliche lieben und in ihm leben.[23]

Zur Erlangung des intellectus fidei benutzt Augustinus Analogien, die dem Bereiche des Geschöpflichen entnommen sind. Ein großer Gesichtspunkt seiner theologischen Spekulation ist die biblische Wahrheit, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild erschaffen worden ist. Wenn der Geist des Menschen ein Ebenbild Gottes ist, dann leuchten in seinem Innersten Abbilder göttlichen Seins und Lebens, dann muß der Mensch, der zu Gott sich erheben will, in sein Innerstes sich versenken. Aus der Versenkung in das menschliche Seelenleben hat Augustinus die Motive und die Farben für das unvergängliche Bild seiner spekulativen Trinitätslehre entnommen, das er in seinem Werke De trinitate, dem gedankentiefsten Werk der christlichen Theologie, vor

[22] De civitate Dei VIII, c. 1.

[23] De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manich. l. 10. 11. De trinitate l. VIII c. 4 n. 6. Vgl. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus 174.

unserem staunenden Blick enthüllt. Die Trinitätsspekulation, wie überhaupt die spekulative Theologie wird bei Augustin von selbst zur Mystik, zur Trinitätsmystik. Die Stätte, wo die Berührung und die Vereinigung des Menschen mit Gott stattfindet, ist die ratio superior, das Höchste und Tiefste im Geiste, aus dem das Ebenbild des dreieinigen Gottes uns entgegenleuchtet. Die Lehre der mittelalterlichen Mystik vom Seelengrund, vom Seelenfünklein ist augustinisch. M. Schmaus, dem wir das neueste und gründlichste Buch über die Trinitätslehre Augustins verdanken, bemerkt mit Recht:[24] „Die augustinische Trinitätsspekulation hat ihren krönenden Abschluß in der Trinitätsmystik. Die mystische Vereinigung mit dem dreipersönlichen Gott ist die Kreuzesblume, in die sein ragender Gedankenbau über die Gottebenbildlichkeit der Seele ausläuft". Ein großer Gesichtspunkt für den intellectus fidei Augustins in der Lehre vom Werke Christi, von der Kirche und den Sakramenten, ist die Idee vom corpus Christi mysticum, die er besonders in seinen Enarrationes in psalmos nach allen Seiten beleuchtet. Hierdurch wird eine tiefe organische Auffassung der kausalen Verbindung Christi mit der Kirche in der sakramentalen, besonders eucharistischen Gnadenvermittlung erzielt und wird auch helles Licht auf den Grundgedanken der Christusmystik, die nach ihrer praktischen Seite imitatio Christi ist, ausgegossen.[25] Der augustinische Satz: Per Christum hominem ad Christum Deum[26] hat wie ein hochragender Leuchtturm der Christusmystik aller Jahrhunderte den rechten Weg zum Ziele gezeigt. Mehr dem Gebiete der Ethik gehört ein anderer großer Gesichtspunkt im Denken Augustins an, die Idee des frui und uti, die Lehre von den Dingen, die wir genießen, d. h. in denen wir als unserem Endziel ruhen sollen und von den Dingen, die wir als Mittel zur Erreichung des Zieles gebrauchen sollen. Mausbach[27] umschreibt den Sinn dieser Lehre vom frui und uti dahin, daß wir Gott in Liebe um seiner selbst willen anhangen sollen, und daß wir alle anderen Wesen um Gottes willen lieben sollen. H. Scholz hat die große geschichtliche Nachwirkung des augustinischen Gedankens von der fruitio Dei namentlich in der mittelalterlichen Mystik dargestellt.[28] Das sind nur ein paar Proben für die Art und Weise, wie Augustinus von hohen Gesichtspunkten

[24] M. Schmaus a. a. O. 309.

[25] Vgl. F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus, München 1933; J. Vetter, Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Mainz 1929.

[26] In Joannem tract. 13 n. 4. Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 517 ff.

[27] J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg 1909 I, 64 f.

[28] H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik, Leipzig 1911.

aus das Gebiet der Glaubenswahrheit überschaut, einen intellectus fidei erstrebt. Augustin ist ein Philosoph und Theologe der großen Intuitionen und Perspektiven, der die Zusammenhänge der übernatürlichen Wahrheit, den Organismus und Pragmatismus der Mysterien des Christentums mit einem hellen Geistesauge, aus dem auch die Glut der Liebe leuchtet, durchdringt und durchschaut.

Ein wichtiges Mittel für die Ziele der fides quaerens intellectum war und ist in den Augen des heiligen Augustinus die Benutzung der Philosophie. Er hat selbst eine großenteils verlorengegangene Enzyklopädie der artes liberales verfaßt und sich für die Verwendung der weltlichen Wissenschaft, vor allem der Dialektik zur Darstellung, Begründung und Verteidigung der christlichen Wahrheit ausgesprochen. In der Schrift De ordine [29] und im zweiten Buche der Schrift De doctrina christiana,[30] welches einen Grundriß der profanen Bildungsstudien vom Standpunkt der Heiligen Schrift aus bietet, hat sich Augustinus für die Verwertung der Dialektik, der disciplina disciplinarum, für das religiöse Wissen und für das Studium der Heiligen Schrift ausgesprochen. Im Aufbau der Gedankenwelt Augustins nimmt der Neuplatonismus eine sehr bedeutsame Stellung ein. Man wird zwar nicht, wie dies oft geschehen ist, annehmen dürfen, daß Augustin alle seine philosophischen Hauptsätze aus Plotin entnommen habe. Die von zahlreichen neueren Forschern wie Boissier, Harnack, Thieme, Alfaric u. a. vertretene Anschauung, die Bekehrung Augustins sei eine Bekehrung zum Neuplatonismus und noch nicht zum Christentum gewesen, wird mit Recht von katholischen Forschern wie Ch. Boyer, J. Mausbach und durch den nichtkatholischen Gelehrten J. Noerregard abgelehnt.[31] Indessen hat der Neuplatonismus den nach Wahrheit ringenden Augustinus aus den Fesseln des sensualistischen Manichaeismus befreit und seinen Geist für die Geistigkeit und Reinheit der christlichen Lehre empfänglich gemacht. Je mehr Augustinus nach seiner Bekehrung sich in die Gedankenwelt der Heiligen Schrift und des Christentums hineingefunden und hineingelebt hat, desto mehr haben sich auch in seinem Denken die dem Neuplatonismus entnommenen Gedankenelemente der christlichen Lehre angeglichen. Gegen Ende seines Lebens verhielt sich Augustinus zurückhaltender und kälter gegen die profanen Wissenschaften. In seinen Retractationes mißbilligt er, daß er früher die disciplinae liberales zu sehr bevorzugt und die heidnische Philosophie zu sehr gelobt habe. Die Christianisierung der platonischen beziehungs-

[29] De ordine l. 2 c. 13 und 38.

[30] De doctrina christiana l. 2 c. 31 und 48; c. 40 und 60.

[31] Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus II², Freiburg 1929 (Ergänzungen 390—400).

weise der neuplatonischen Philosophie — man braucht bloß an seine christliche Umgestaltung der platonischen Ideenlehre zu denken — ist eine Großtat Augustins ähnlich wie im Mittelalter Albert der Große und in viel vollkommenerer und ausgeglichenerer Form Thomas von Aquin einen christlichen Aristotelismus geschaffen haben. Thomas von Aquin hat die Art und Weise, wie Augustinus die neuplatonische Philosophie in den Dienst der theologischen Spekulation gezogen hat, so charakterisiert:[32] Augustinus qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si que invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa in melius commutavit.

Augustins intellectus fidei hat schließlich auch noch eine stark polemische Seite. Zu tieferem Verständnis der Glaubenswahrheit, zu einem Ausgleich von Glauben und Vernunft führt ihn auch die Überwindung von Denkschwierigkeiten in seinem eigenen Inneren und die Auseinandersetzung mit den Einwänden, welche die Gegner gegen die christliche Lehre erhoben haben. Augustinus hat den schwierigsten Fragen der christlichen Glaubenslehre, die dem menschlichen Denken am meisten zu schaffen machen, ins Angesicht geschaut und jahre- und jahrzehntelang an deren Lösung sich versucht. Dieser große Denker, der wie kein zweiter den göttlichen Urgrund aller menschlichen Wahrheitserkenntnis ans Licht gestellt hat, war davon überzeugt, daß zwischen Glaubens- und Vernunftswahrheiten kein unlösbarer Widerspruch besteht. Die Vereinbarung der Existenz des Übels mit der göttlichen Vorsehung, der Erbsünde mit der göttlichen Erschaffung der Menschenseele, der Prädestination mit dem göttlichen Heilswillen, der wirksamen Gnade mit der menschlichen Willensfreiheit — um nur die schwierigsten Probleme anzudeuten — haben Augustins gewaltigen, keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehenden Geist, ja seine ganze Persönlichkeit aufs ernsthafteste beschäftigt und aufs tiefste ergriffen. Wenn Augustin in diesen Fragen vielfach sich nicht zur vollen Klarheit durchgerungen hat, und wenn dunkle und schwierige Texte hierüber an vielen Stellen seiner Werke sich finden, so hat er doch der ganzen späteren Theologie die Wege gezeigt und auch das kirchliche Lehramt hat besonders auf der zweiten Synode von Orange Sätze Augustins des Doctor gratiae, sich zu eigen gemacht. Man darf auch nicht übersehen, daß der große Kirchenlehrer in der spekulativen Behandlung dieser schwierigen Fragen, welche für immer auch von dem scharfsinnigsten und tiefsten Theologen ein sacrificium intellectus verlangen werden, fast gar keine Vorarbeit hatte und großenteils als erster die Denkschwierigkeiten dieser Fragen empfand. Ein

[32] S. Th. I qu. 84 a. 5. Dieselbe Bemerkung findet sich fast wörtlich bei Heinrich von Gent, Summa theologica a. 1 qu. 1.



großer Teil des augustinischen Schrifttums ist der Verteidigung des katholischen Glaubens und der Widerlegung von dessen Gegnern gewidmet, er hat eine Fülle polemischer Schriften gegen den Arianismus, Manichäismus, Donatismus, Pelagianismus verfaßt und gerade durch das Eingehen auf die Einwände und Schwierigkeiten der Gegner tieferes Verständnis der Wahrheit selbst sich errungen. Augustinus ist in der Verwertung der polemischen Methode, bei deren Handhabung ihm seine dialektische und rhetorische Ausbildung die besten Dienste leisteten, für alle folgenden Zeiten, besonders auch für das Mittelalter, das allerdings im Zeitalter der Hochscholastik noch das ganze Rüstzeug der aristotelischen Beweisformen sich dazu aneignete, von vorbildlicher Bedeutung geworden. In seiner Schrift Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti gibt Augustinus die Regeln und Methoden an, von denen sich der Theologe bei der Verteidigung der katholischen Wahrheit leiten lassen soll.[33]

In Augustins Lehre von Glauben und Wissen, vor allem in seinem Streben nach dem intellectus fidei, zeigte sich ein hohes Maß von Idealismus und Optimismus, ein starkes Vertrauen auf die Macht der von göttlichem Licht bestrahlten menschlichen Vernunft in der geistigen Aneignung und Durchdringung des Glaubensinhaltes. Die Liebe Augustins zur menschlichen Vernunft, schreibt P. Batiffol,[34] „die Liebe zu der Kraft des Gläubigen, seinen Glauben zu denken, erhebt uns in eine ganz andere Atmosphäre. Augustinus glaubt an die Legitimität und an die Wirkkraft dieses Bemühens, den Glaubensinhalt geistig zu durchdringen. Augustinus ist durch die hochragende Art seines Strebens nach dem intellectus fidei der wahrhaftige Schöpfer der Theologie des Abendlandes geworden, wie Origenes die spekulative Theologie des Okzidents begründet hat".

Augustins Einfluß auf die ganze folgende Entwicklung des katholischen Lebens und Denkens ist ein unermeßlicher. F. Gregorovius nennt ihn das größte Genie unter den Theologen der römischen Kirche;[35] er gleicht, schreibt Harnack,[36] einem Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, dessen Blätter nicht verwelken und in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Der französische Patrologe De Labriolle nennt Augustin den „contemporain des générations".[37] Das Mittelalter steht im weitgehendsten Sinne unter den

[33] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, 137—139 und die dort angegebene Literatur.

[34] P. Batiffol, Le catholicisme de Saint Augustin, Paris 1920, 73.

[35] F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter I⁴ 162.

[36] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴ 65.

[37] P. De Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne², Paris 1924, 523.



Inspirationen des großen afrikanischen Kirchenvaters. Die Behauptung von E. Tröltsch, daß Augustinus durchaus zur christlichen Antike gehöre und daß der Geist Augustins nicht der des Mittelalters sei, ist mit Recht von Mausbach und anderen abgelehnt worden.[38] Der Einfluß Augustins auf das Mittelalter geht weit über den Umkreis der eigentlichen Theologie hinaus. Ich brauche bloß an die Forschungen von C. Mirbt und E. Bernheim über den Einfluß augustinischer Gedanken auf das Staats- und Rechtsleben und die Kirchenpolitik des Mittelalters zu erinnern. Der Leipziger Rechtshistoriker A. Schultze hat überraschende Zusammenhänge zwischen augustinischen Ideen und dem germanischen Recht auf dem Gebiete des Besitzrechts nachgewiesen.[39] Die christliche Theologie und Philosophie des Mittelalters ist bis tief ins 13. Jahrhundert hinein fast ausschließlich nach Stoff und Form augustinisch gerichtet, und auch nachdem unter dem Einfluß des neuerschlossenen aristotelisch-arabischen Schrifttums durch Albert und Thomas von Aquin der christliche scholastische Aristotelismus, der in der Psychologie und Erkenntnislehre mehr dem Stagiriten als dem Kirchenlehrer von Hippo folgte und die aristotelische Philosophie in weitem Umfange auch für den Aufbau des theologischen Systems benutzte, geschaffen war, ist Augustinus keineswegs in seinem Einwirken auf das mittelalterliche Geistesleben zurückgetreten. Die weltgeschichtliche Großtat des heiligen Thomas ist die Synthese von Augustin und Aristoteles, und einer der Schüler des Aquinaten, Ägidius von Rom, ist der Begründer der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts, über welche neuestens die Forschungen von J. Kürzinger über den spanischen Augustinertheologen Alfonsus Vargas Toletanus wertvolle Aufschlüsse geben.[40]

In diesen allgemeinen Rahmen der Einwirkung Augustins auf die mittelalterliche Weltanschauung und Theologie fügt sich auch das Problem von Glauben und Wissen ein. Die historische Forschung, welche die Quellen der mittelalterlichen Fassung und Auffassung dieses Zentralpunktes der scholastischen Theologie und der scholastischen theologischen Methode untersucht,[41] stößt immer auf augustinischen Grund.

[38] Vgl. J. Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt, Münster 1921, 165—193. (Die Stellung des heiligen Augustinus in der christlichen Kulturgeschichte.)

[39] A. Schultze, Augustin und der Seelteil des germanischen Erbrechts (Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften), Leipzig 1928.

[40] J. Kürzinger, Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXII, 5—6), Münster 1930.

[41] Zur Lehre vom Glauben und Wissen in der mittelalterlichen Scholastik vgl. an zusammenfassenden Arbeiten: W. Schulz, Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts. Zeitschrift für Kirchengeschichte 34 (1913), 323—359; 35 (1914), 9—39. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la phi-

Der augustinische intellectus praecedens fidem, die Lehre von dem Wissen, das dem Glauben vorausgeht und einen rationellen apologetischen Unterbau der übernatürlichen Offenbarungswahrheit errichten will, hat im Mittelalter ein mächtiges Echo gefunden. In den Schriften, die Augustin in der Vorbereitungszeit auf die heilige Taufe in der Einsamkeit des Landgutes Cassiciacum verfaßt hat, hat er die Grundfragen der theistischen Weltanschauung, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, zum Gegenstand philosophischer Untersuchung gemacht.[42] Die Früh- und Hochscholastik hat mit augustinischen Bausteinen und Motiven diesen metaphysischen Unterbau der christlichen Weltanschauung errichtet, und wenn Thomas in diesen Problemen gegenüber dem Averroismus auch das aristotelische Baumaterial verwendet hat, so haben ihn doch bei der Bearbeitung desselben zuletzt augustinische Inspirationen geleitet. Augustins Werk De civitate Dei, das mit den Etymologien des heiligen Isidor von Sevilla für das Mittelalter die Hauptquelle für die Kenntnis antiker Kultur gewesen ist, hat nicht bloß die Geschichtsphilosophie des Mittelalters richtunggebend beeinflußt, sondern auch das apologetische Denken der Scholastik befruchtet. Das Werk vom Gottesstaat ist, wie H. Scholz zutreffend bemerkt,[43] „ein mit dem ganzen Rüstzeug des Geistes und der Kraft geführter universeller Beweis für die Wahrheit des Christentums, dargestellt unter dem Schlachtenbild einer Gigantomachie des Glaubens und des Unglaubens in der Weltgeschichte". Das bedeutendste apologetische Werk der Scholastik, die Summa contra Gentiles des heiligen Thomas, das seinem besonderen Zwecke nach eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der arabisch-jüdischen Philosophie auf dem Boden des Christentums darstellt, hat weniger aus Augustins als aus aristotelisch-arabischen Quellen geschöpft. Aber Franziskanertheologen, welche über die Begründung des Glaubens nachdachten und schrieben, haben eindrucksvolle apologetische Mosaikbilder aus augustinischen Gedanken und Texten geschaffen. Der Franziskanertheologe Bartholomäus von Bologna hat in seinen ungedruckten Quaestiones disputatae Probleme der Glaubensbegründung in augustinischer Gedankenführung erörtert. Er schrieb an einer Stelle über Augustinus die Worte nieder: Habemus super eadem quaestione magnum Augustinum, doctorem in

losophie et la foi de Béranger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909. G. Brunhes, La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne, Paris 1903. E. Baudin, Les rapports de la raison et de la foi du moyen-âge à nos jours, Revue des sciences religieuses 3 (1923), 233—255, 328—357, 508—537.

[42] Vgl. M. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott [2], Köln 1929.

[43] H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Vorrede IV.

cunctis difficilibus subtilissimum.[44] Kardinal Matteo d'Acquasparta, der genialste Schüler Bonaventuras und einer der besten Augustinuskenner der Hochscholastik, hat in einer umfassenden Quaestio die zwei Wahrheiten bewiesen, daß der wahre heilsnotwendige Glaube nur ein Glaube sein kann und daß dieser Glaube nur der christliche Glaube ist. Die Beweisgründe, die er für letztere Wahrheit entwickelt, sind die Erhabenheit des christlichen Ethos, die Heiligkeit des Lebens, die Erfüllung der Weissagungen, der Heldenmut der Märtyrer, die Größe und Erhabenheit der Wunder, der Verlauf und Zusammenhang der Geschichte vom Anbeginn bis zur Gegenwart und die wunderbare Verbreitung des Christentums. Alle die Beweise und Teile dieser mit Begeisterung und Gedankentiefe geschriebenen Apologie des Christentums sind mit Augustinuszitaten durchwirkt. Es ist ein farbenprächtiger Blumenteppich von Augustinusgedanken und Augustinussätzen, der hier das Auge des Lesers entzückt.[45] In den ausführlichen theologischen Einleitungslehren an der Spitze der meist ungedruckten Sentenzenkommentare des 14. Jahrhunderts nimmt das Problem der Begründung des Glaubens vielfach eine ausführlichere Stelle ein. Die Spezialforschung muß erst feststellen, in welchem Ausmaß hier augustinische Ideen wirksam sind.[46]

Das augustinische Wissen nach dem Glauben, sein begeistertes Streben, eine tiefe Einsicht in den Glaubensinhalt zu erringen hat auf die mittelalterliche Scholastik einen richtunggebenden Einfluß ausgeübt, hat dem theologischen Denken des Mittelalters das besondere methodische Gepräge verliehen. Da dieses augustinische Suchen und Sehnen nach einem tiefen Einblick in den Organismus und Pragmatismus der Heilswahrheit durch übernatürlich-ethische Momente bestimmt, keine bloße abstrakte Verstandesfunktion ist, sondern die warmen Töne der caritas, des Grundzuges der Persönlichkeit Augustins an sich hat, eine Vermählung von veritas und caritas ist, deshalb hat dieses augustinische Prinzip des crede, ut intelligas auch Scholastik und Mystik zugleich befruchtet. Es ist deshalb verständlich, daß gerade diejenigen Theologen der Scholastik, deren Seelenleben am meisten den Licht- und Wärmestrahlen des augustinischen Denkens und Wollens sich erschlossen hat, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, zugleich Scholastiker und Mystiker gewesen sind. Auch in den mystischen

[44] E. Longpré, Bartolomeo di Bologna, un maestro francescano del secolo XIII. Studi Francescani 1923, 305—384.

[45] Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, Wien 1906, 125—136.

[46] Vgl. das grundlegende Buch von A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1930.

Teilen der Werke des heiligen Thomas, in seiner Lehre von der contemplatio, vom donum sapientiae und intellectus zeigen sich Einflüsse Augustins, Gregors d. Gr. und Richards von St. Viktor.

Anselm von Canterbury, ein Augustinus kongenialer Denker, hat mit den methodischen Prinzipien: Credo ut intelligam, fides quaerens intellectum, die wie helleuchtende Inschriften über dem Portal der mit ihm beginnenden Frühscholastik prangen, der Früh- und Hochscholastik augustinische Ziele und Wege gezeigt.[47] Aus all seinen Schriften tritt uns das heiße Verlangen entgegen, einen tiefen Einblick in den Inhalt, in die erhabene Teleologie, in die geheimnisvollen Zusammenhänge der mit vollster Glaubensfreudigkeit als gewiß und unfehlbar wahr hingenommenen Offenbarungslehre zu gewinnen. Wie Augustinus sucht er dieses Ziel der fides quaerens intellectum durch die spekulative Versenkung in die Analogien des Natürlichen auf übernatürlichem Gebiete, namentlich in das Gottesebenbild der Menschenseele, durch ethische Reinheit und Selbstheiligung und durch Anwendung der Dialektik und Metaphysik zu erreichen. Das augustinisch-anselmische Programm: Credo, ut intelligam, fides quaerens intellectum hat bei Hugo und Richard von St. Viktor begeisterte Aufnahme und Weitergestaltung mit noch stärkerer Betonung des mystischen Elementes gefunden. Hugos von St. Viktor großes systematisches Werk De sacramentis christianae fidei ist die wirkungsvollste Gesamtdarstellung der Theologie der Frühscholastik im Geiste Augustins, seine Lehre von den Stufen und Formen des religiösen Erkennens trägt augustinisches Gepräge. Aus den Werken Richards von St. Viktor, des magnus contemplator, weht uns eine ergreifende Sehnsucht entgegen, sich in die Glaubenswahrheit zu versenken. Wenn dieser hochgemute Denker rationes necessariae für das Mysterium der Trinität erstrebt, so ist dies nicht Rationalismus, sondern der Überschwang eines ganz in den unendlichen Perspektiven der übernatürlichen Wahrheiten lebenden und schauenden Denkers und Mystikers. „Die Kraft des Glaubens," bemerkt Scheeben,[48] „hat diesen Denkern ihr geistiges Auge unbewußt so sehr geschärft, daß sie das Unsichtbare zu schauen glaubten." Auch diejenigen Theologen der Frühscholastik, die keinen Zug zur Mystik in sich verspürten, haben in einer mehr dialektisch abgestimmten Form das augustinische Programm der fides quaerens intellectum sich zu eigen gemacht. Peter Abaelard, dessen Seelenleben von demjenigen Augustins so verschieden

[47] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, 272—321. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Anselm von Canterbury, Zeitschrift für Kirchengeschichte 48 (1929), 354—370. A. M. Jacquin, Les „rationes necessariae" de Saint Anselme. Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 67—78.

[48] Scheeben, Die Mysterien des Christentums [3], Freiburg 1911, 655.

ist wie seine Historia calamitatum von den Konfessionen, beruft sich oft auf den excellentissimus doctor Augustinus und stützt sich für seine weitgehende Benutzung der Philosophie im Dienste der Theologie auf die Aussprüche Augustins in De ordine und de doctrina christiana.[49] Die Sentenzen des Petrus Lombardus, das klassische Handbuch der scholastischen Theologie bis ins 16. Jahrhundert, besteht zu einem guten Teile aus Augustinuszitaten und ist auch in der ganzen Struktur und Systematik augustinisch orientiert. Alle die Sentenzen und Summen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und des frühen 13. Jahrhunderts, in denen die aristotelische Logik eine mehr oder minder ausgiebige Verwendung findet, von den inhaltlich und methodisch überaus hochstehenden Sentenzen des Robert von Melun bis zu den Summen des Wilhelm von Auxerre, des Philipp von Grève und Gaufried von Poitiers sind in ihrem ganzen Gedankenmaterial und in ihrer ganzen wissenschaftlichen Einstellung augustinisch gerichtet. Die Mehrzahl dieser Summisten stand der neuübersetzten und neuerschlossenen aristotelisch-arabischen Wissenschaft mit Zurückhaltung, teilweise mit Ablehnung gegenüber und bewertete die profanen Wissenschaften nach ihrem dienenden Verhältnis zur Heiligen Schrift und Theologie. Der Verfasser einer anonymen theologischen Summa im Cod. 322 der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg warnt die Theologen vor der tuba aristotelica und beklagt das Eindringen der figmenta der weltlichen Wissenschaft in das Heiligtum der supercelestis scientia. Wilhelm von Auxerre, in dessen Summa aurea sich schon deutliche Spuren des neuen Aristoteles zeigen, hat sich über den Sinn und die Zulässigkeit der Verwendung von rationes humanae zum Erweis der Glaubenswahrheit geäußert. Er gibt einen dreifachen Berechtigungsgrund hierfür an.[50] Fürs erste steigern und befestigen diese rationes naturales den Glauben analog wie die zeitlichen Wohltaten, die Gott uns erweist, die in uns vorhandene caritas noch stärken. Der zweite Berechtigungsgrund ist apologetischer Art, die Verteidigung des Glaubens gegen die Häretiker. Der dritte Grund ist die Förderung der einfachen Seelen in der Glaubenserkenntnis. Die Erkenntnis, daß zwischen der Glaubenswahrheit und den Wahrheiten der Vernunft volle Übereinstimmung herrscht, steigert die Zuversicht des Glaubens, wenn auch die Glaubensfestigkeit nicht auf diesen Vernunftwahrheiten, sondern auf der Hingabe an die veritas prima, an

[49] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 177—199. Vgl. besonders J. Cottiaux, La conception de la théologie chez Abélard. Revue d'histoire ecclésiastique 28 (1932), 247—295, 533—551, 788—828. Sehr viel neues Material bearbeitet das aus reichster Handschriftenkenntnis heraus entstandene Werk von G. Englhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler († 1236). Münster 1933.

[50] Summa aurea, Prefatio. Ed. Pigouchet, Parisiis 1500, fol. 2r.

den sich offenbarenden Gott beruht. Die augustinische Theorie und Praxis der fides quaerens intellectum hat ihre eindrucksvollste mittelalterliche Entfaltung im Augustinismus der älteren Franziskanerschule, bei deren Gründer Alexander von Hales, bei Odo Rigaldus, bei Johannes de Rupella, dem Verfasser eines Grundrisses der augustinischen Psychologie, zu höchst bei Bonaventura und seinen unmittelbaren und mittelbaren Schülern, bei Wilhelm de la Mare, Eustachius von Arras, Roger Marston, Walter von Brügge, Matteo d'Acquasparta gefunden, aus deren Schrifttum größte Augustinuskenntnis und Augustinusbewunderung uns entgegentritt. Walter von Brügge z. B. vergleicht Augustin und Anselm mit Männern, die auf einem hohen Berge stehen und bei wolkenlosem Himmel in weite Ferne schauen, und stellt ihnen Aristoteles entgegen, der in einem dunstigen mit Nebeln umhüllten Tal steht und an reiner geistiger Fernsicht mit den beiden heiligen Denkern nicht verglichen werden kann.[51] Ich kann natürlich auf das einzelne dieses franziskanischen fides quaerens intellectum nicht eingehen. E. Longpré, der beste Kenner der Franziskanerscholastik, hat in den Prolegomena der bisher erschienenen Bände der Edition des Alexander von Hales den Erweis dafür gebracht, daß die ältere Franziskanerschule die augustinischen Traditionen der Viktorinerschule fortgesetzt hat und hat als den augustinischen Grundzug der Franziskanerscholastik die Betonung des affektiven Momentes in der Theologie, den mystischen Einschlag der Gotteserkenntnis, den göttlichen Exemplarismus, die Illuminationstheorie, die zentrale Stellung der Idee des Guten im theologischen System usw. betont.[52] Wer das herrliche Buch von E. Gilson über die Philosophie Bonaventuras auf sich wirken läßt, der atmet voll und ganz in augustinischer Luft. Das itinerarium mentis ad Deum ist wohl die wirksamste mittelalterliche Einführung in die augustinische Gedankenwelt. Wenn auch diese Franziskanertheologie von der Philosophie des Aristoteles und der Araber — Gilson redet von einem Augustinisme avicennant — viel in sich aufgenommen hat, so ist sie doch nicht zum Gedanken einer Verselbständigung der Philosophie vorgedrungen und sieht, wie Bonaventuras Büchlein De reductione artium ad theologiam erkennen läßt, die Aufgabe der profanen Wissenschaften in den Dienstleistungen an die Theologie. Einzelne dieser Franziskanertheologen wie Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus haben scharfe Äußerungen über Aristoteles gemacht und selbst der so milde Bonaventura warnt in seinen Collationes im Hexaëmeron

[51] Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges (Text inédit) par E. Longpré (Philosophes Belges X), Louvain 1928, 13 (qu. 1).

[52] Eine ausführliche Darstellung der augustinischen Grundrichtung der Franziskanerscholastik bietet E. Longpré O.F.M., S. Augustin et la pensée franciscaine, Paris 1932.



davor, in den Wein der Heiligen Schrift zu viel von dem Wasser der Philosophie zu mischen, denn sonst könnte Wein in Wasser verwandelt werden, was ein sehr schlimmes Wunder wäre.[53] Roger Bacons Lehre von Glauben und Wissen liegt auch in der Linie des augustinischen Traditionalismus der Hochscholastik. Er hat die Unfähigkeit des Menschen, aus natürlicher Kraft in eine sichere Erkenntnis zu gelangen, stark hervorgehoben und eine Harmonie von Glaube und Wissen, von Theologie und Philosophie auf dem Wege der Vermengung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung angestrebt.[54]

Die ältere Dominikanerscholastik, über deren Standpunkt wir durch die Forschungen von Kardinal Ehrle[55] gut unterrichtet sind, ist in ihren Hauptvertretern Roland von Cremona, Hugo von St. Cher, Richard Fishacre, Robert Kilwardby und auch noch Petrus von Tarantasia augustinisch gerichtet. Bei Roland von Cremona, dessen Summa übrigens schon reichliche Zitate aus dem neuen Aristoteles und arabischen Philosophen aufweist, und bei Richard Fishacre werden die weltlichen Wissenschaften unter dem Gesichtspunkte der ancillae und pedissequae gegenüber der Theologie gewertet. Auch die Theologen des Weltklerus an der Pariser Universität wie Gerhard von Abbatisvilla und vor allem Heinrich von Gent sind Anhänger und Verteidiger des scholastischen Augustinismus. Die theologische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre der Summa des Doctor solemnis, ist eine ausführliche Darstellung der Idee der fides quaerens intellectum in augustinischem Sinne.

Aus dieser augustinischen Grundstimmung und Grundrichtung der Theologie der Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts ist es verständlich, wenn der von Albert d. Gr. mit genialer Initiative angebahnte und von Thomas von Aquin mit so unvergleichlicher Überlegung und Sorgfalt und mit so feinem Verständnis für die wissenschaftlichen Nöte und Bedürfnisse der Zeit durchgeführte christliche Aristotelismus namentlich in seiner Anwendung auf theologische Methoden und Fragen als eine große Neuerung, als Bruch mit der theologisch-augustinischen Tradition empfunden wurde. Albert d. Gr., der als erster unter den scholastischen Theologen gegenüber den Gefahren des arabischen Aristotelismus das ganze aristotelische Schrifttum dem christlichen Abendland verständlich und zugänglich machen wollte, ist namentlich

[53] Collatio XIX in Hexaëmeron n. 14.

[54] R. Walz, Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Bacon, Freiburg (Schweiz) 1928.

[55] F. Cardinale Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona. Miscellanea Dominicana, Romae 1923, 85—134. L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Xenia thomistica III, Romae 1925, 517—588.



in seinen früheren theologischen Schriften auf theologischem Gebiete noch auf weiten Strecken Anhänger des traditionellen Augustinismus geblieben. Er hat auch die augustinisch-anselmianische Idee der fides quaerens intellectum übernommen. Der Glaube ist das Mittel, das zum Wissen des Geglaubten führt und dem Glaubenden zum Verständnis verhilft. Durch dieses Mittel wird das tiefere Verständnis des Glaubensinhaltes gesucht und gefunden. Albert betont auch das affektive Moment dieses Wissens, ihm ist die Theologie eine scientia secundum pietatem. Bei der Beantwortung der Frage, ob das profane Wissen für den Glauben nützlich sei, führt er dieselben Gründe an wie Wilhelm von Auxerre: Bessere Erkenntnis des Glaubens, Hinführung der einfachen Leute zum Glauben und Widerlegung der Ungläubigen.[56]

Thomas von Aquin hat als erster unter den scholastischen Theologen, wie dies P. Chenu in einer überaus ergebnisreichen Untersuchung dargetan hat,[57] in der Fragestellung: Utrum sacra doctrina sit scientia den strengen aristotelischen Wissensbegriff, wonach Wissen eine aus obersten Prinzipien auf dem Wege der Beweisführung (demonstratio, ἀπόδειξις) abgeleitete Erkenntnis bedeutet, auf die Theologie angewendet. In der anderen Frage: Utrum sacra doctrina sit argumentativa hat er untersucht, ob und inwieweit das in der Artistenfakultät übliche streng wissenschaftliche Verfahren mit seinen verschiedenen Formen auf das theologische Gebiet übertragbar sei. In der hochbedeutsamen Schrift: In Boethium de trinitate, welche die wertvollste Wissenschaftslehre der Hochscholastik in sich befaßt, hat Thomas auch die Frage untersucht, ob das im Glauben festgehaltene Göttliche Gegenstand einer Wissenschaft sei und ob man in der Wissenschaft des Glaubens rationes philosophicae, philosophische Beweisgründe benutzen dürfe.[58] Die Beant-

[56] Vgl. C. Feckes, Wissen und Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen. Zeitschrift für kathol. Theologie 54 (1930), 1—39. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Albert dem Großen, Zeitschrift für Theologie und Kirche 7 (1926), 286—300. M. Grabmann, De quaestione: „Utrum theologia sit scientia speculativa an practica" a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata. Atti della Settimana Albertina, Roma 1931, 107—126.

[57] M. D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe siècle. Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age II (1927), 31—71. E. Nied, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin, Freiburg 1928. W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin, Theologische Blätter 5 (1926) 84—93. H. Lang, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1928. M. Grabmann, Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de Girolamo O. Pr. Divus Thomas (Freiburg in der Schweiz) 7 (1929) 121—146.

[58] In Boethium de trinitate qu. 2 a. 2 und 3. M. Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des heiligen Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. Jahresbericht der Goerres-Gesellschaft 1932—33, Köln 1934, 7*—44*. H. Meyer, Der Wissenschaftsbegriff des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

wortung der letzteren Frage ist viel umfassender als die schlichten Darlegungen bei Wilhelm von Auxerre und auch noch bei Albertus Magnus. Thomas geht davon aus, daß das Licht des Glaubens das Licht der Vernunft nicht zerstört. Wenn auch das Licht der Vernunft unzureichend ist, die übernatürlichen Glaubensgeheimnisse aufzuhellen und zu begreifen, so kann doch kein Widerspruch zwischen den von Gott geoffenbarten im Lichte des Glaubens erkannten Heilswahrheiten und zwischen den mit unserem reinen Vernunftlicht erkennbaren natürlichen Wahrheiten bestehen. Da im Unvollkommenen sich eine gewisse, wenn auch unvollkommene Nachbildung des Vollkommenen findet, deshalb finden sich in unseren natürlichen Erkenntnisinhalten gewisse similitudines, Analogien des Übernatürlichen, das wir durch den Glauben erkennen. Die Philosophie, die sich auf das natürliche Vernunftlicht, wie die Theologie auf das Glaubenslicht, gründet, bietet Analogien des Übernatürlichen und auch Praeambula, rationale Grundlagen und Voraussetzungen des Glaubensinhaltes, ähnlich wie die Natur der Unterbau der Gnade ist. Wenn sich in den Aussprüchen der Philosophen Glaubenswidriges findet, so ist dies nicht Sache der Philosophie, sondern Mißbrauch der Philosophie. Deshalb ist es möglich, aus philosophischen Prinzipien solche Irrtümer zu widerlegen, indem man nachweist, daß eine solche glaubenswidrige philosophische Lehre entweder innerlich unmöglich und absurd oder doch keine unser Denken zur Zustimmung zwingende Behauptung sei. Wie nämlich der Glaubensinhalt nicht demonstrativ bewiesen werden kann, so kann auch manche glaubenswidrige Lehre der profanen Wissenschaft nicht demonstrativ als falsch erwiesen werden, wohl aber kann dargetan werden, daß solche Lehren nicht streng bewiesene, unseren Verstand zur Zustimmung nötigende Wahrheiten seien. Dieses vorausgesetzt, kann man von einer dreifachen Art und Weise, wie die sacra doctrina von der Philosophie Gebrauch macht, reden. Einmal um die Praeambula fidei demonstrativ zu beweisen, deren Wahrheitserweis für die Glaubenswissenschaft notwendig ist wie das Dasein und die Einheit Gottes usw. Fürs zweite, um durch geschöpfliche Analogien die übernatürlichen Wahrheiten unserem Denken näher zu bringen, wie Augustinus in seinem Werke De trinitate viele Analogien aus philosophischen Lehren benützt, um das Geheimnis der Trinität zu verdeutlichen. Fürs dritte, um glaubenswidrige philosophische Aufstellungen zu widerlegen, indem nachgewiesen wird, daß dieselben entweder falsch oder doch nicht zwingend sind. Es können jedoch diejenigen, welche die Philosophie in der Theologie verwerten, auf zweifache Weise in die Irre gehen. Sie können solche philosophische Lehren benützen, welche gegen den Glauben sind, wie das Origenes getan hat. Hier handelt es sich nicht um wirkliche Philosophie, sondern um Irrtum und Miß-

brauch der Philosophie. Auf andere Weise kann man bei der Verwertung der Philosophie für die Zwecke der Theologie in die Irre gehen, wenn man den Glaubensinhalt in die Schranken des philosophischen Denkens einzwängen will und nur das glauben möchte, was philosophisch beweisbar ist, während doch umgekehrt sich die Philosophie nach den Normen des Glaubens zu richten hat. Wenn man auf diese Darlegungen des Aquinaten das Licht geschichtlicher Betrachtung fallen läßt, wenn man diese prinzipiellen programmatischen Erwägungen hineinstellt zwischen die Auffassungen des theologischen Augustinismus und des rationalistischen lateinischen Averroismus, dann wird man hier wie auch in parallelen Gedankengängen der Summa contra Gentiles und der Summa theologica eine Neugestaltung des augustinisch-scholastischen methodischen Grundprinzips Fides quaerens intellectum ohne Umbiegung des großen Grundgedankens wahrnehmen dürfen. Wir dürfen hier die prinzipielle Rechtfertigung einer weitgehenden methodischen und inhaltlichen Verwertung der aristotelischen Philosophie in der Darlegung und Begründung der katholischen Glaubenswahrheit zwischen den Zeilen lesen. Thomas hat eine aristotelische Transposition der augustinisch-anselmischen Auffassung von Glauben und Wissen vollzogen. Mit der Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes und Beweisverfahrens hat der Aquinate keineswegs die ethisch-mystischen Elemente der augustinischen Tradition ausgelöscht. Er hebt den hohen Wert übernatürlicher Kräfte und reiner heiliger Seelenhaltung für eine tiefe Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse hervor und durch seine sachlich objektiven, unpersönlichen Gedankengänge leuchtet der Schimmer seines heiligen gotthingegebenen Seelenlebens durch. Er ist wie Augustinus auch der Theologe der großen Perspektiven und er belegt seine theologischen Konvenienzgründe sehr häufig mit prächtigen Augustinustexten. P. Chenu, der diese geschichtlichen Zusammenhänge so lichtvoll dargestellt hat, schließt seine Darlegungen mit folgender Würdigung dieser Weiterbildung des augustinischen, augustinisch-anselmianischen Grundgedankens von der fides quaerens intellectum:[59] „Scientia debetur rationi, fides auctoritati. Seit dem heiligen Augustin teilte dieses Axiom ohne Möglichkeit einer gegenseitigen Vermischung die beiden Domänen von Wissen und Glauben. Wer wird es nun vermögen und wagen, die strenge Form der Wissenschaft mit ihrem ganzen Apparat in das Innere des Glaubens hineinzutragen, ohne den transzendentalen Inhalt des Glaubens zu zerstören, ohne die Reinheit des übernatürlichen Glaubenslichtes zu trüben? Der heilige Thomas hat es gewagt und es verstanden, diesen neuen intellectus fidei zu verwirklichen in einer Form, wie sie Anselm nicht ahnen konnte und hat zugleich auch den

[59] Chenu a. a. O. 70f.

aristotelischen Wissensbegriff angewendet und ergänzt zu einem Zwecke, zu dem ihn Aristoteles sicher nicht bestimmt hat. Weil Thomas Glauben und Wissen gänzlich geschieden hat, dem Glauben seine Transzendenz, der Vernunft ihre Autonomie gelassen hat, deshalb hat er es vermocht, beide zu einigen in einer im vollsten Sinne aktiven und unendlich fruchtbaren Weisheit. Der mystisch eingestellte Augustinianer hat es nicht verstanden, die geistige Einheit einer Seele herzustellen, deren erster religiöser Akt die eigene Betätigung der Vernunft ist. Mit dem heiligen Thomas wird die unermeßliche Wißbegier der menschlichen Vernunft ein religiöser Akt, eine Funktion des Glaubens. Die Theologie ist dadurch in einem viel umfassenderen Sinn als Augustinus es sich dachte eine scientia, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur".

Die Lehre des Johannes Duns Scotus über das Verhältnis von Glauben und Wissen wurde früher vielfach mißverstanden. Man war der Ansicht, daß der Doctor subtilis auf die Harmonie zwischen Glauben und Wissen kein besonderes Gewicht gelegt habe, ja der Lehre von der doppelten Wahrheit, daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist und umgekehrt, nicht ganz ferne gestanden habe. Auch hat man bei Scotus eine gewisse Vernachlässigung der Philosophie und der spekulativen Theologie und das Bestreben, die natürliche Erkenntnis zugunsten der übernatürlichen herabzudrücken, wahrnehmen wollen. Durch die Forschungen von P. Minges, E. Longpré [60] u. a. sind solcherlei Behauptungen als Unrichtigkeiten oder doch als starke Übertreibungen aufgezeigt worden. Die historische Forschung zeigt immer mehr, daß in Scotus sich die ältere Franziskanerschule fortsetzt, wie denn auch viele Theorien wie die Lehre von der distinctio formalis, die früher als originale Leistung des großen englischen Scholastikers galten, sich weiter zurückdatieren lassen und auch die kritische Stellungnahme gegenüber den Eigenlehren des heiligen Thomas nicht erst mit Scotus beginnen, sondern schon in der Schule des heiligen Bonaventura einsetzt. E. Longpré hat den „Traditionalisme doctrinal" des Doctor Marialis recht stark unterstrichen.[61] In der Frage von Glauben und Wissen steht Scotus im wesentlichen auf dem Boden des franziskanischen Augustinismus, wenn auch die aristotelische Philosophie in seinem System einen viel breiteren Raum einnimmt als in der älteren Franziskanerschule. Den Eindruck stärkerer Betonung der Auktorität und des Glaubens gewinnt man daraus, daß unser Scholastiker die Einflußsphäre des rein philosophischen Denkens in metaphysischen und religiösen

[60] P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus, Paderborn 1908. E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot... Paris 1924.
[61] E. Longpré a. a. O. 228—256.

Fragen noch mehr eingeengt hat. Der Grund dieser Einengung liegt darin, daß er an den absoluten apodiktischen Charakter und Wert der philosophischen Beweise höchste Anforderungen stellt und namentlich dem Beweiswert der demonstratio a posteriori in solchen Fragen kritisch gegenübersteht. Die Auktorität des kirchlichen Lehramtes, der Heiligen Schrift und der Väter, namentlich Augustins, hat Scotus mit solcher Entschiedenheit betont, daß E. Baudin von ihm schreiben kann:[62] „On sent qu'il donnerait son oeuvre entière pour une définition conciliaire ou pour une simple page de saint Augustin".

Johannes Duns Scotus ist die letzte ganz große Gestalt der Hochscholastik, ein hochragender Denker, dessen Bedeutung und Eigenart durch die handschriftliche Erforschung seiner ganzen Umgebung, seien es Schüler oder Gegner, und vor allem durch eindringendes vorurteilsloses Studium seiner Werke erst voll und ganz enthüllt werden muß. Möge die in besten Händen liegende kritische Neuausgabe der Werke des Doctor subtilis, in dessen Seele sich Augustin und Aristoteles und auch Glauben und Wissen in anderer Form als bei Thomas von Aquin verbunden haben, ein von der Kruste der Schulstreitigkeiten gereinigtes wirklichkeitsgetreues Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit und der Lehre dieses scharfsinnigen Denkers erschließen. Der Nominalismus der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts hat, so scharfsinnig er auch in der Erforschung von Einzelfragen gewesen, nicht mehr den augustinischen Blick für große Zusammenhänge gehabt und hat, wie besonders die Untersuchungen von Michalski dargetan haben, mit seinem kritischen Skeptizismus den von Augustinus und Thomas aufgeführten metaphysischen Unterbau der Theologie untergraben und dadurch auch die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gestört.

Eine Spezialfrage, die aus dem Boden der fides quaerens intellectum heraus gewachsen ist und welche namentlich die Hochscholastik beschäftigt hat und in der katholischen Theologie bis zur Gegenwart erörtert wird, ist die Frage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein kann.[63] Der heilige Augustin hat zwar, wie Gilson mit Recht bemerkt,[64] diese

[62] E. Baudin, Les rapports de la raison et de la foi. Revue des sciences religieuses 3 (1923), 254. E. Longpré, Le B. Jean Duns Scot O.F.M. pour le saint siège et contre le Gallicanisme, Quaracchi 1930.

[63] M. Grabmann, De quaestione „Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholars Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata. Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae. Augustae Taurinorum 1931, 110—139.

[64] E. Gilson, L'introduction à l'étude de S. Augustin 40 Anm. 1.

Frage nicht ausdrücklich und förmlich behandelt, aber im Streite der mittelalterlichen Schulen haben Augustinusgedanken und Augustinustexte hier eine entscheidende Rolle gespielt. Petrus Lombardus, der in III. Sent. dist. 24 die Frage aufgeworfen hat: „Sic aliqua sciuntur, quae creduntur" und dadurch die formelle Behandlung dieses Problems schon in der Frühscholastik angeregt hat, arbeitet mit zahlreichen Augustinusstellen. Der erste Theologe, der ex professo die Fragen: Utrum fides sit de visis? Si fides sit de scriptis? Si fides sit scientia? behandelt hat, ist Magister Ubertus in seiner ungedruckten Summa (um 1170).[65] Ubertus hat gleich seinem Zeitgenossen, dem Pariser Summisten Simon von Tournai,[66] diese Fragen im negativen Sinne beantwortet und damit die gleiche Lösung gegeben, die später der heilige Thomas von Aquin in einer viel klareren und begründeteren Weise geboten hat. Hingegen haben die Theologen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, namentlich die Vertreter der Franziskanerschule, mit Berufung auf Augustinus die Frage im bejahenden Sinne beantwortet und gelehrt, daß etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und Wissens sein kann. Wilhelm von Auxerre,[67] dessen Summa aurea auf die Hochscholastik einen großen Einfluß ausgeübt hat, ist der Anschauung, daß die Fides gratuita d. h. die im übernatürlichen Gnadenleben gründende mystische Erkenntnis der göttlichen Dinge jede bloße Vernunfterkenntnis hiervon ausschließe, während die fides informis, der auf die Heilige Schrift und Wunder sich stützende Glaube, mit dem Wissen über die gleichen Objekte wohl vereinbar ist. Seine Ansicht wird auch von dem Dominikaner Johannes von Treviso und Hugo Ripelin von Straßburg in seinem weitverbreiteten Compendium theologicae veritatis vertreten. Alexander von Hales,[68] der Begründer der älteren Franziskanerschule, gibt auf die Frage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und Wissens sein könne, eine bejahende Antwort und stützt sich hierbei auf Augustinustexte. Derselben Anschauung ist sein Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl Odo Rigaldus. Der heilige Bonaventura, der Doctor Seraphicus, die glänzende Gestalt des franziskanischen Augustinismus, unterscheidet eine doppelte Art von Wissen: eine cognitio apertae cognitionis in patria, die selige Anschauung Gottes im Himmel, welche mit dem Weiterbestand des Glaubens unvereinbar ist, und eine cognitio ex manuductione in via, d. h. ein durch die natürliche Vernunft erworbenes Wissen göttlicher Dinge. Dieses letztere Wissen ist mit

[65] M. Grabmann, Note sur la Somme théologique de Magister Hubertus. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1 (1929), 229—239.

[66] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 348 ff.

[67] Summa aurea, l. 3 tract. 2 cap. 1 und 4. Ed. Pigouchet fol. 132r—133r.

[68] Summa theologica liber primus tract. introductorius qu. 2 cap. 4 (Ed. Quaracchi I, 54).

dem übernatürlichen Glauben wohl vereinbar, da es nicht von solch absoluter und vollkommener Gewißheit ist, daß nicht dem Glauben noch ein weiter Spielraum zugewiesen werden könnte.[69] Bonaventura, der sich auf Augustinus und Richard von St. Viktor beruft, verweist hier für seine Auffassung auch auf die Irrtümer der heidnischen Philosophen in bezug auf Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt. Am ausführlichsten in der Franziskanerscholastik des 13. Jahrhunderts hat Kardinal Matteo d'Acquasparta, Bonaventuras bedeutendster Schüler, diese Frage in der quaestio: Utrum ea, de quibus est fides, possint ratione probari mit fortwährender Berufung auf Augustinus und die Viktorinerschule im affirmativen Sinne behandelt.[70] Er nimmt zuerst gegen die Lehre des heiligen Thomas, daß Glaube und Wissen in bezug auf das gleiche Objekt nicht zumal bestehen können, kritisch Stellung und zeigt dann eingehend an den einzelnen Gebieten der religiösen Wahrheiten, wie die evidentia rationis mit der latentia fidei und der obscuritas credulitatis vereinbar sei. Auch die Vertreter der älteren der Hauptsache nach noch augustinisch orientierten Dominikanerschule wie Richard Fishacre, Hugo von St. Cher, Petrus von Tarantasia, Bombolognus von Bologna schließen sich in unserer Frage der bejahenden augustinischen Anschauung an.[71] Auch noch Albert d. Gr. nimmt in seinem Sentenzenkommentar hier den Standpunkt des scholastischen Augustinismus ein.[72] Thomas von Aquin ist, soviel ich sehen kann, in der Scholastik des 13. Jahrhunderts der erste gewesen, der in der Frage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und Wissens sein könne, von der scholastischen augustinischen Tradition abging und diese Frage im negativen Sinne löste. Er hat dies zuerst nicht so ganz klar in seinem Sentenzenkommentar, dann deutlicher in den Quaestiones disputatae de veritate und ganz scharf und bestimmt in seiner theologischen Summa getan.[73] Seine Begründung hierfür ist diese: Im Wissen stimmen wir mit einer allen Zweifel ausschließenden Festigkeit Wahrheiten zu, welche evident sind und unmittelbar oder mittelbar sich auf die obersten von selbst einleuchtenden Prinzipien zurückführen lassen. Auch im übernatürlichen Glaubensakte geben wir Wahrheiten eine feste, sichere, allen Zweifel ausschließende

[69] III. Sent. dist. 24 a. 2 qu. 3.

[70] Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta 136—160.

[71] Die Texte bringe ich in meinem oben angegebenen lateinischen Vortrag. Petrus von Tarantasia schreibt kurz: Scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improportione intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem. III. Sent. dist. 24 a. 5 qu. 1.

[72] III. Sent. dist. 24.

[73] III. Sent. dist. 24 qu. unica a. 2. De veritate qu. 14 a. 9. S. Th. 2 II qu. 1 a. 4 und 5.

Zustimmung. Aber diese Sicherheit und Gewißheit hat ihren Grund nicht in der Evidenz der Glaubenswahrheiten, die ja als übervernünftige Wahrheiten für uns nicht evident sind, sondern in der Glaubensgnade und in der Autorität des offenbarenden wahrhaftigen Gottes. So entfernt sich also Thomas von Aquin in dieser Frage von der augustinischen Linie der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Die Herausgeber der Werke des heiligen Bonaventura meinen, daß der Unterschied zwischen Thomas und Bonaventura hier nicht so groß sei, als es beim ersten Anblick den Anschein hat. In der Tat hat der Franziskanertheologe und Bonaventuraschüler Wilhelm de la Mare, der in seinem Correctorium alle von Augustinus und vom scholastischen Augustinismus abweichenden thomistischen Lehren einer scharfen Kritik unterzog, die thomistische Lösung unserer Frage als „multum probabilis" bezeichnet. Auch Richard von Mediavilla und selbst auch Johannes Duns Scotus nähern sich in unserer Frage der Auffassung des Aquinaten. Im 14. Jahrhundert haben führende Denker der Augustinerschule wie Thomas von Straßburg und Alfonsus Vargas Toletanus gegenüber der thomistischen Lösung wieder die These des scholastischen Augustinismus verteidigt. Im Sentenzenkommentar des Franziskanertheologen Guilelmus Alnwick findet sich eine sehr ausführliche Quaestio: Utrum ab eodem intellectu idem obiectum simul possit esse creditum per fidei adhaerentiam et scitum per rei evidentiam, in welcher der Verfasser den Standpunkt des Augustinismus mit Bezugnahme auf Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Durandus scharfsinnig verteidigt.[74]

Man wird das Maß der Verschiedenheit zwischen der augustinisch-franziskanischen und thomistischen Lösung dieser Streitfrage richtiger beurteilen können, wenn man den Wissensbegriff der einen dieser beiden Richtungen dem Wissensbegriff der anderen Richtung gegenüberstellt. Thomas von Aquin hat, wie P. Chenu nachgewiesen hat, als erster unter den Theologen des 13. Jahrhunderts den strengen aristotelischen Wissensbegriff als einer auf dem Wege der Demonstration aus evidenten Prinzipien abgeleiteten Erkenntnis auf die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft ist, angewendet, und er hat den gleichen Wissensbegriff auch für unsere Frage verwertet. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus war für ihn eine klare und scharfe Trennung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glauben und Wissen notwendig, und für diesen Zweck leistete ihm der viel enger und schärfer gefaßte aristotelische Wissenschaftsbegriff

[74] Cod. 172 der Biblioteca comunale in Assisi fol. 1r—11v. Cod. Scaff. XIII 291 der Biblioteca Antoniana in Padua fol. 13r—20v. Etwas verändert und verkürzt im Cod. Vat. lat. 1012 fol. 110r—112r. Vgl. V. Doucet O.F.M., Descriptio Codicis 171 Bibliothecae communalis Assisiensis 25 (1932), 259.

mehr Dienste als der weitere und unbestimmte augustinische Wissenschaftsbegriff. Der augustinische Wissensbegriff, wie er in der Schule von St. Viktor und dann in der Franziskanerscholastik des 13. Jahrhunderts ausgebildet wurde, ist viel weiter und bezeichnet ganz allgemein die Einsicht in das Inhaltliche, also hier Einsicht in den Glaubensinhalt. Auch zieht dieser Wissensbegriff keine Grenzlinien zwischen Natur und Übernatur. Das Wissen, das dem Glauben gegenübergestellt wird, wird vielfach als ein durch übernatürliche Faktoren und Kräfte wie durch die Gaben des Heiligen Geistes bedingtes aufgefaßt. In diesem Sinn teilt ja auch Thomas von Aquin dem donum intellectus und dem donum sapientiae ein lichteres und erfahrendes, erlebendes Inhaltsverständnis der Glaubenswahrheiten als Wirkungen zu. Wenn aber Thomas sich mit der Lehre der Pariser Averroisten von der doppelten Wahrheit auseinandersetzen mußte, dann konnte er den Gegner nicht mit den Waffen des Augustinismus, sondern mit deren eigenen Waffen, mit dem Rüstzeug der aristotelischen Philosophie überwinden. Auch hier wie in vielen Fragen der Erkenntnislehre und der Psychologie bedeutet der christliche Aristotelismus des Aquinaten keine Absage an Augustinus, sondern eine mit vieler Umsicht und Klugheit vorgenommene Synthese zwischen Aristoteles und Augustinus.

Augustins Lehre von Glauben und Wissen hat auch ihre Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart. Man nennt ja Augustin so oft den ersten modernen Menschen und es übt keiner der großen christlichen Denker der Vergangenheit eine solch gewaltige Anziehungskraft auf die Gegenwart aus wie Augustinus. Auf unsere Zeit wirkt Augustins Gedankenwelt in höherem Maße als Persönlichkeitsphilosophie, als dies im Mittelalter der Fall war, für welche Augustin mehr in der abstrakten Form seiner Lehren in Betracht kam. Während im Mittelalter das Werk De Civitate Dei mehrmals kommentiert wurde und andere seiner Werke bearbeitet wurden, sind seine Konfessionen, die doch in unserer Zeit so oft übersetzt und nach ihrer psychologischen Wirkkraft betrachtet werden, durch mittelalterliche Schriftsteller nicht als literarisches Ganzes betrachtet worden. Augustins Lehre von Glauben und Wissen, sein Bemühen, die metaphysischen Grundlagen der Glaubenserkenntnis, die Überzeugungen vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele sicherzustellen, seine wahrheitsfrohe fides quaerens intellectum, sein Streben, durch die Innerlichkeit, durch Versenkung in das Gottesebenbild in uns und durch ethische Reinheit und Heiligkeit des Seelenlebens die Tiefen der göttlichen Wahrheit zu ergründen, diese Höhenluft eines über den Niederungen einer materialistischen gottfernen Weltansicht schwebenden Genius muß auch auf hochgemute und ideal gerichtete Seelen unserer Zeit gesundend

und erquickend wirken. Die katholische Theologie hat an dem Idealismus dieser augustinischen fides quaerens intellectum, wenn sie auch die thomistische Um- und Weiterbildung des augustinischen Prinzips vielfach übernommen hat, unentwegt festgehalten. Die ergreifend schönen und tiefen Gedanken, welche Scheeben im letzten Abschnitt seiner Mysterien des Christentums über die Wissenschaft von den Mysterien des Christentums niedergeschrieben hat, atmen augustinischen Geist. Die emsige Forschung der Franziskanerscholastik und Franziskanermystik des Mittelalters überträgt mittelalterliche Augustinusbegeisterung auf die Theologie und Philosophie der Gegenwart. Das schöne Wort Augustins in seinem Briefe an Consentius: Intellectum valde ama, liebe das Verständnis deines Glaubens, suche, strebe ein tieferes Verständnis deines Glaubens, klingt nicht bloß an das Ohr des Theologen, es ist auch eine Mahnung und Verheißung für jeden Christen, sich auf die höchsten und beseligendsten Wahrheiten, die es gibt, zu besinnen.

IV.

ARISTOTELES IM WERTURTEIL DES MITTELALTERS.

Das Verhältnis der mittelalterlichen Scholastik zu Aristoteles und zum Aristotelismus wurde Jahrhunderte hindurch im Sinne einer sklavischen, kritiklosen Abhängigkeit, eines unwissenschaftlichen Servilismus bestimmt und gewertet und damit zugleich der Vorwurf verbunden, daß die mittelalterlichen Denker wegen mangelnder philologischer Kenntnisse und Methoden auch zu keinem richtigen Verständnis der aristotelischen Philosophie vordringen konnten. Schon die Humanisten wie Mario Nizolio,[1] Erasmus von Rotterdam [2] und Luis Vives [3] haben in ihrer Bekämpfung der entarteten Scholastik diese Vorwürfe erhoben. Auch die Reformation hat anfangs sich gegen den Aristotelismus im Zusammenhang mit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Scholastik gewendet. Wenn Luther, der in seinen Lernjahren an der Universität Erfurt mit dem spätscholastischen Aristotelismus bekannt geworden war und 1508/9 seine Lehrtätigkeit in Wittenberg mit Vorlesungen über die nikomachische Ethik begonnen hatte, sich in den stärksten Ausdrücken über Aristoteles und seine Philosophie ausgelassen hat,[4] so ist dies aus seiner Abneigung gegen die aristotelisch eingestellte und unterbaute spekulative Theologie des heiligen Thomas von Aquin und der Scholastik und gegen eine Verbindung von Philosophie und Theologie überhaupt zu verstehen. Hingegen hat schon Melanchthon der protestantischen Theologie die Richtung zu Aristoteles gegeben, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte, wie das umfassende Werk von Peter Petersen [5] zeigt, der aristotelischen Philosophie und selbst der scholastischen Philosophie des spanischen Jesuitentheclogen Franz Suarez eine maßgebende Stellung an den protestantischen deutschen Universitäten verschafft hat. Die deutsche Geschichtsschreibung der

[1] Mario Nizolio, Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi, Francoforti 1674.

[2] Vgl. Desiderius Erasmus Rotterdamus Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie Holborn herausgegeben von Hajo Holborn, München 1933, 140ff., 155ff.

[3] A. Bonilla y San Martin, Luis Vives y la Filosofia del Renacimiento II, Madrid 1929, 342f.

[4] F. Nitzsch, Luther und Aristoteles, Kiel 1883. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1⁴, Leipzig 1933, 75—78.

[5] P. Petersen, Geschichte des Aristotelismus im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Philosophie im 18. und auch noch im 19. Jahrhundert hat in der Scholastik mehr oder minder eine geistlose Kopie der aristotelischen Philosophie, eine unselbständige Kompilation gesehen. Brucker z. B. gibt in seiner Historia critica Philosophiae als Grund dafür, daß die Scholastik jeden richtigen Sinn für Philosophie verloren hat und ganz auf Abwege geraten ist, die in ihr herrschende Aristotelomanie an.[6] Derselben Ansicht sind Tennemann, Buhle u. a. Nur H. Ritter erklärt in seiner Geschichte der christlichen Philosophie diesen Vorwurf des Servilismus der Scholastik gegenüber Aristoteles für eine Fabel.[7] Hingegen hat C. Prantl in seiner auch jetzt noch sehr wertvollen, teilweise freilich überholten Geschichte der Logik im Abendlande die Unselbständigkeit und sklavische Abhängigkeit der mittelalterlichen Scholastiker gegenüber ihren antiken Vorlagen nicht scharf genug rügen können und dabei besonders über Albertus Magnus und Thomas von Aquin Werturteile gefällt, die heutzutage niemand mehr sich aneignen dürfte.[8]

Die französischen Forscher, welche wie Viktor Cousin, Rousselot, Barthelémy Saint Hilaire, E. Renan, Ch. Jourdain u. a. die quellenmäßige historische Erforschung der mittelalterlichen Scholastik im vorigen Jahrhundert kräftig in Angriff genommen haben, haben zwar dieses Vorurteil stellenweise noch beibehalten, aber doch durch ihre literar- und ideengeschichtlichen Untersuchungen eine richtigere und gerechtere Auffassung des Verhältnisses der mittelalterlichen Scholastik zu Aristoteles anbahnen helfen. Ch. Waddington hat in einer Sitzung des Institut de France (Académie des sciences morales et politiques) einen sehr gehaltvollen und abgewogenen Vortrag über die Auktorität des Aristoteles im Mittelalter gehalten.[9] In Italien, wo der Philosoph und Politiker Vincenzo Gioberti der Scholastik den Vorwurf der „venerazione superstiziosa aristotelica“ machte, hat in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der neuscholastische Philosoph Salvatore Talamo in seinem umfassenden Werke L'Aristotelismo della scolastica ein wirklichkeitsgetreues Bild des scholastischen Aristotelismus zu zeichnen sich bemüht

[6] Brucker, Historia critica philosophiae, period. II pars 2, l. 2 c. 3 sect. 3: „Nihil vero magis omnem veram philosophandi rationem perdidit et Scholasticos in devia abire coegit quam 'Ἀριστοτελομανία, quae inter eos obtinuit".

[7] H. Ritter, Geschichte der Philosophie VII, Hamburg 1840, IX.

[8] C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (Manuldruck der Originalausgabe) III, Leipzig 1927, 89ff. Zur Beurteilung dieser Angriffe von C. Prantl vgl. Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des heiligen Bonaventura. Zeitschrift für kath. Theologie 7 (1883) bes. 8—14. Cl. Baeumker, Artikel über Carl von Prantl in der Allgemeinen deutschen Biographie.

[9] Ch. Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Nouvelle Série 8 (1877), 455—484, 735—758.

und den Nachweis dafür erbracht, daß man von einer sklavischen rein kompilatorischen Abhängigkeit gerade der führenden Scholastiker von Aristoteles nicht reden könne.[10]

Vor allem haben noch im vorigen Jahrhundert deutsche Gelehrte durch literar- und ideengeschichtliche Spezialuntersuchungen eine solche Fülle von teilweise sich widerstrebenden Richtungen und Strömungen innerhalb der mittelalterlichen Scholastik aufgezeigt, daß damit der Vorwurf eines rein mechanischen servilen Aristotelismus von selbst entkräftet wird. H. Denifle hat durch seine bahnbrechenden Forschungen über die mittelalterlichen Universitäten, besonders über die Universität Paris, die Metropole der mittelalterlichen Scholastik, über die Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts und über die deutsche Mystik und deren Verhältnis zur Scholastik mit kräftiger Hand das geschichtliche Antlitz der mittelalterlichen Scholastik und Mystik umgeformt. In neue Wege zeigenden Abhandlungen hat Kardinal Franz Ehrle vor bald fünfzig Jahren in der Hochscholastik die beiden sich bekämpfenden Hauptrichtungen des Augustinismus und Aristotelismus festgestellt.[11] Die durch Fidelis a Fanna, J. Jeiler und ihre Mitarbeiter ins Dasein gerufene Bonaventuraausgabe der Franziskaner von Quaracchi hat die glänzende Gestalt eines führenden mittelalterlichen Scholastikers und Mystikers enthüllt, der auf den Bahnen Augustins und der Viktorinerschule wandelnd bedachtsam aus Aristoteles nur insoweit Gedankenelemente herübernimmt, als er sie für seinen eigenen Gedankenbau verwerten kann. Cl. Baeumker hat vor allem in seinem Werke über Witelo, dann auch in seinen Akademieabhandlungen über Alfredus Anglicus und über den Platonismus des Mittelalters neben Augustinismus und Aristotelismus noch eine dritte Hauptrichtung in der Hochscholastik festgestellt, den Neuplatonismus, der namentlich in deutschen Landen in der Schule Alberts des Großen und Ulrichs von Straßburg eine Heimstätte fand, der deutschen Mystik Meister Eckharts kräftige Impulse gab und in gerader Linie bis zur hochragenden Gestalt des Kardinals Nikolaus von Cues führt. Selbst die scholastische Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts, in welcher doch ein Aristotelismus nominalistischer Prägung die beherrschende Stellung einnimmt, ist, wie die Forschungen von Kardinal Ehrle, Gerhard Ritter, C. Michalski u. a. beweisen, keineswegs ein so einförmiges Gebilde als man früher glaubte.

[10] S. Talamo, L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della Filosofia[3], Siena 1881. M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875.

[11] Von den diesbezüglichen Arbeiten von Kardinal Ehrle ist für die Stellung der Theologen des 13. Jahrhunderts besonders beachtenswert: L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali, Xenia Thomistica III, Romae 1925, 517—588.



Die Stellung der mittelalterlichen Scholastik zu Aristoteles und zum Aristotelismus hat ein deutliches Echo auch in den Werturteilen gefunden, die aus dem Schrifttum des Mittelalters über Aristoteles uns entgegenklingen und die keineswegs den monotonen Eindruck ausschließlicher Lobeshymnen machen. In diesen Werturteilen spiegelt sich das geschichtliche Bild des Aristoteles des Mittelalters.

Die Werturteile des Mittelalters über Aristoteles werden uns geschichtlich verständlich, wenn man die Wege und Formen, wie das aristotelische Schrifttum in das mittelalterliche Geistesleben eingetreten und aufgenommen worden ist, ins Auge faßt. Die literarhistorischen Fragen über Aristotelesübersetzungen, Aristotelesüberlieferung und Aristotelesbenützung sind ja in den letzten Jahrzehnten Gegenstand so eindringender Forschung gewesen, daß jetzt der Plan einer kritischen Gesamtausgabe der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübertragungen zur Ausführung gelangt.[12]

Für die ganze Frühscholastik ist Boethius der Träger und Vermittler des Aristotelismus gewesen. Er hat die Kategorien und Perihermeneias ins Lateinische übersetzt und mit Kommentaren versehen, desgleichen hat er zu zwei lateinischen Übersetzungen der Isagoge des Porphyrius, zu seiner eigenen und der des Marius Victorinus, je eine Erklärung geschrieben. Aristotelisches Gedankengut wurde auch in seinen kleinen logischen Monographien überliefert. Die unmittelbare Aristoteleskenntnis des Mittelalters war also bis ins 12. Jahrhundert hinein auf ein Bruchteil der logischen Schriften eingeschränkt. Das 12. Jahrhundert brachte zunächst die ganze aristotelische Logik im lateinischen Sprachgewande dem christlichen Abendlande, indem Jakob von Venedig im Jahre 1228 die beiden Analytiken, die Topik und die Elenchik übertrug und teilweise von diesen Schriften andere Übersetzungen angefertigt oder schon früher entstandene bekannt wurden. Peter Abaelard hat die ersten wissenschaftlichen Aristoteleskommentare des Mittelalters geschrieben. Thierry von Chartres hat um 1140 diese neuerschlossenen logischen Schriften in den Schulbetrieb von Chartres eingeführt, Otto von Freising hat die erste Kunde von der neuen Logik nach Deutschland gebracht. Im 12. Jahrhundert hat auch der aus den zwei Quellen der arabisch-lateinischen und griechisch-lateinischen Übersetzungen entspringende Fluß des naturphilosophischen, metaphysischen und dann auch ethischen aristotelischen Schrifttums

[12] Über die Probleme der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 345—351. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[6], Louvain 1924, 223—237. (Dieser Abschnitt ist von A. Pelzer bearbeitet. Neue Auflage in Vorbereitung).

sich den Weg in die lateinische Wissenschaft des Abendlandes gebahnt und ist, verstärkt durch die ganz gewaltige arabisch-jüdische philosophische und naturwissenschaftliche Literatur, zu einem mächtigen Strom angeschwollen, der wild dahinbrausend die von der traditionellen augustinischen Theologie aufgeführten Dämme und Schutzwälle niederriß, aber schließlich durch Albert und Thomas von Aquin in ein festes Flußbett gebracht durch die fruchtbaren Gefilde der Hochscholastik seinen Lauf genommen hat. Das Zentrum der arabisch-lateinischen Übersetzungen war die Übersetzerschule von Toledo, wo um die Mitte des 12. Jahrhunderts Dominikus Gundissalinus und Johannes Hispanus die Werke Alfarabis, Algazels, Avicennas und Avencebrols übersetzten, wo etwas später Gerhard von Cremona den größten Teil der naturphilosophischen aristotelischen Schriften ins Lateinische übertrug, wo dann Michael Scottus, der spätere Hofastrologe Kaiser Friedrichs II., die aristotelische Tiergeschichte zugänglich machte und schließlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts Hermannus Alemannus durch Übersetzungen von Kommentaren des Averroes zur Ethik, Rhetorik und Poetik des Aristoteles zur Erweiterung und Vertiefung der Aristoteleskenntnis beigetragen hat. Michael Scottus hat später am Hofe Friedrichs II. die Abbreviatio Avicennas von der aristotelischen Tiergeschichte und die aristotelischen Werke De caelo et mundo und De anima mit den Kommentaren des Averroes aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt.

Schon im 12. Jahrhundert haben in Italien, vor allem in Palermo am Hofe der wissenschaftsfreundlichen Normannenkönige, wo Henricus Aristippus das 4. Buch der Meteorologica übertrug, die griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen eingesetzt. In dieser Zeit entstanden durch bisher unbekannt gebliebene Übersetzer griechisch-lateinische Übersetzungen naturphilosophischer Schriften (Physik, De generatione et corruptione, De anima) des Aristoteles sowie Teilübersetzungen der Metaphysik (Metaphysica vetus) und der Ethik (Ethica vetus). Von der Metaphysik entstand auch eine Übersetzung in 13 Büchern, die Albertus Magnus benützt hat. Die griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen erlangten das Übergewicht durch die Tätigkeit des Robert Grosseteste und des Wilhelm von Moerbeke. Der erstere hat die ganze nikomachische Ethik und die Kommentare des Eustratios, Michael von Ephesus, Aspasios usw. dazu übersetzt.[13] Wilhelm von Moerbeke, der sprachkundige Freund des heiligen Thomas von Aquin, hat auf dessen Ersuchen teils die älteren griechisch-lateinischen Versionen revidiert, die Tiergeschichte, Metaphysik, Politik und Rhetorik neu übersetzt, sodann

[13] Zur Übersetzertätigkeit des Robert Grosseteste vgl. die abschließende Untersuchung von E. Franceschini, Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine, Venezia 1933.

umfangreiche Aristoteleskommentare des Simplikios, Alexander von Aphrodisias, Ammonios und Johannes Philoponos in wörtlicher Neuübersetzung benützbar gemacht.[14] Bartholomäus von Messina hat am Hofe des Königs Manfred von Sizilien die Magna Moralia und kleinere aristotelische naturphilosophische Abhandlungen übersetzt.[15] Wer das verwickelte Problem der mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen, von dem ich hier nur ganz grobe Umrisse zeichnen konnte, in den Einzelheiten durcharbeitet, wird den Eindruck gewinnen, daß das Mittelalter keine Mühe und Arbeit scheute, um mit den damaligen Mitteln ein wissenschaftliches Verständnis des Aristoteles zu gewinnen. Außer dem echten Schrifttum des Stagiriten kam in Übersetzungen eine Anzahl von pseudo-aristotelischen Abhandlungen in den Gesichtskreis der lateinischen Scholastik. In zwei arabisch-lateinischen Übertragungen von Johannes Hispanus und Philippus von Tripolis wurde das Secretum Secretorum bekannt, das für die Alexanderlegenden und Alexanderdichtungen des Mittelalters von größtem Einfluß wurde und einen überschwänglichen Aristoteleskult gefördert hat: „Das war jenes Buch, das die Auktorität des Aristoteles mehr als seine echten Schriften unter dem großen Publikum ausbreitete. Es wurde allenthalben gelesen, ausgezogen, paraphrasiert und in fast alle Sprachen übersetzt".[16] Für den Aristoteleskult kommt auch die nach Angabe des lateinischen Textes von König Manfred von Sizilien aus dem Hebräischen ins Lateinische übertragene Schrift De pomo sive de morte Aristotelis in Betracht.[17] Im 13. Jahrhundert stand auch ein aus dem Griechischen übersetzter Liber de Vita Aristoteles zur Verfügung.[18] Über die Persönlichkeit des Aristoteles und seine ethischen Anschauungen wird gegen Ende des 13. Jahrhunderts auch in einer spanischen, ursprünglich arabischen, Schrift: Liber philosophorum moralium antiquorum gehandelt.[19]

[14] P. Mandonnet, Guillaume de Moerbeke, traducteur des Economiques (1267), Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 8 (1933), 9—36 teilt Wilhelm von Moerbeke auch die griechisch-lateinische Übersetzung der Ökonomik zu. G. Lacombe hat bei seiner Inventarisierung der Handschriften der mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen auch eine von Wilhelm von Moerbeke herrührende griechisch-lateinische Übersetzung der Poetik aufgefunden.

[15] R. Seligsohn, Die Übersetzung der ps.-aristotelischen Problemata durch Bartholomäus von Messina, Text und textkritische Untersuchungen zum ersten Buch, Berlin 1934.

[16] W. Hertz, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Fr. von der Leyen, Stuttgart 1905, 161. W. Hertz handelt eingehend über das Secretum Secretorum, seine Übersetzungen, Bearbeitungen usw.

[17] Das Ausführlichste über dieses Buch vom Apfel bietet wiederum W. Hertz a. a. O. 370—397.

[18] Vgl. hierüber A. Birkenmajer, Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen âge, Cracovie 1932, 17 f.

[19] E. Franceschini, Il „Liber philosophorum moralium antiquorum" Testo critico, Venezia 1932.

Der neue Aristoteles hat, wie A. Birkenmajer nachgewiesen hat,[20] zuerst Anklang und Aufnahme bei Ärzten und Vertretern der Naturwissenschaft gefunden, so bei Daniel von Morlay, bei Urso von Lodi und Maurus von Salerno, bei dem naturwissenschaftlich eingestellten Alexander Neckam, bei dem Enzyklopädisten Arnold von Sachsen u. a. Von Maurus und Urso ist beeinflußt Radulfus de Longocampo in seinem Kommentar zum Anticlaudianus des Alanus. Alfred von Sareshel, dessen biologisches Werk De motu cordis reiche Aristoteleskenntnis verrät, hat schon vor 1200 Erklärungen zu den Meteorologica und zu der pseudo-aristotelischen Schrift De vegetabilibus geschrieben. Eine Heimstätte des Aristotelismus war auch der Hof Kaiser Friedrichs II., an dessen Landesuniversität Neapel Martinus und Petrus von Hibernia, die Jugendlehrer des heiligen Thomas, Vorlesungen über Aristoteles hielten.

Sehr zurückhaltend und lange Zeit ablehnend standen die Kreise der Theologen auch an der Pariser Universität dem neuen Aristoteles gegenüber. Ursachen hievon waren das Empfinden, daß diese neuerschlossene Gedankenwelt sich schwer mit der mit Begeisterung festgehaltenen augustinischen Theologie vereinbaren ließe, sodann die kirchlichen Aristotelesverbote von 1210 und 1215. Unter dem Vorsitz des Theologen und Erzbischofs Peter von Corbeil von Sens hat die Pariser Provinzialsynode von 1210 verordnet, daß über die Bücher des Aristoteles De philosophia naturali und die Kommentare hiezu unter Strafe der Exkommunikation in Paris weder öffentlich noch im geheimen Vorlesungen gehalten werden dürften. Fünf Jahre später hat der päpstliche Legat Kardinal Robert von Courçon in den von ihm redigierten Statuten der Pariser Universität wohl das Studium der aristotelischen Logik angeordnet, aber das Studium der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie sowie der Lehren des Amalrich von Bennes und David von Dinant wie des Mauritius,[21] worunter man seit Renan vielfach Averroes verstanden hat, streng verboten. Papst Gregor IX. hat in einem Schreiben vom Jahre 1231 neuerdings eingeschärft, daß an der Pariser Universität die libri naturales des Aristoteles nicht gebraucht werden dürften, bis sie nicht durchgeprüft seien, und er hat im gleichen Jahre zu diesem Zwecke eine Prüfungs-

[20] A. Birkenmajer, Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles, Varsovie 1930.

[21] Vgl. R. de Vaux O.P., Mauritius Hispanus, le Mahométan d'Espagne. Revue des sciences philosophiques et théologiques 21 (1932), 236—241. M. Bouyges S.J., Connaissons-nous le „Mauricius hyspanus" interdit par Robert de Courçon en 1215? Revue d'histoire ecclésiastique 29 (1933), 637—658. Bouyges schließt seine Untersuchung mit den Worten: En attendant, persuadons-nous, que le Mauritius hispanus atteint par le décret de Robert de Courcçon en 1215 n'est encore pour nous que Mauritius hispanus.



kommission eingesetzt, an deren Spitze der angesehene Theologe Wilhelm von Auxerre berufen wurde. Innozenz IV. hat dieses Verbot 1245 auf die Universität Toulouse ausgedehnt und Papst Urban IV. hat im Jahre 1263 die früheren Aristotelesverbote aufs neue eingeschärft. An der Pariser Artistenfakultät scheint man sich um diese Aristotelesverbote nicht viel bekümmert zu haben. Johannes von Garlandia berichtet in seiner Ars lectoria um 1234, daß in Paris alles, was Aristoteles verfaßt habe, gelesen werde.[22] Auch in die Kreise der Theologen drang die Kenntnis des neuen Aristoteles bald ein, was schon darin seinen Grund hat, daß frühere Professoren der Artistenfakultät auf Lehrstühle der Theologie berufen wurden. Wir begegnen Aristoteleszitaten schon in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, dann besonders in der großen ungedruckten Summa des ersten Dominikanerprofessors an der Pariser theologischen Fakultät Roland von Cremona, der schon vor seinem Eintritt in den Orden Professor an der Artistenfakultät in Bologna gewesen war und von den „subtilissimae disputationes apud physicos" berichtet. In der einflußreichen Summa des Pariser Kanzlers Philippus finden sich schon 70 Aristoteleszitate.

Die augustinisch gerichtete Theologie besonders des Franziskanerordens hat an den Grundgedanken der augustinischen Philosophie und Theologie teilweise unter starken Ausfällen gegen Aristoteles festgehalten, aber doch schon von der aristotelischen und arabischen Philosophie reichen Gebrauch gemacht. Der erste Theologe des Mittelalters, der dem Aristotelismus klar und scharf ins Antlitz geschaut hat, ist Albert der Große gewesen, der den großen Plan gefaßt und ausgeführt hat, das ganze aristotelische Schrifttum dem lateinischen Abendland verständlich und mundgerecht zu machen. Er und sein Schüler Thomas von Aquin haben in ihren Aristoteleskommentaren und in systematischen Werken das aristotelische Schrifttum vom Standpunkt des Theologen beleuchtet und mit der christlichen Weltanschauung in Einklang zu bringen gesucht, für die Aufgaben der spekulativen Theologie zurechtgelegt und so den mittelalterlichen christlichen Aristotelismus geschaffen. Neben diesem christlichen Aristotelismus erhob sich in der Pariser Artistenfakultät unter der Führung des Siger von Brabant und Boetius von Dacien ein averroistischer Aristotelismus, der unbekümmert um kirchliche Lehren und Erlasse die aristotelische Doktrin im Sinne der arabischen Kommentatoren auch dort, wo sie mit der christlichen Weltanschauung in Widerspruch gerät, übernommen und vertreten hat. In Oxford, wo die Aristotelesverbote nicht in Kraft waren, wurden schon vor der Mitte des 13. Jahrhun-

[22] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts 26.

derts von Adam von Bocfeld, Adam von Bouchermefort die neuerschlossenen aristotelischen Bücher erklärt. So hat der Aristotelismus sich im mittelalterlichen Denken durchgesetzt und in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine beherrschende Stellung eingenommen. Zeugen dieses Sieges und Triumphes der aristotelischen Gedankenwelt sind die zahlreichen prachtvollen lateinischen Aristoteleskodizes, deren Miniaturen sinnvoll den Inhalt der einzelnen Werke ankündigen, weiterhin alphabetische Aristoteleslexika, für Schulzwecke hergerichtete Abkürzungen und Inhaltsangaben einzelner aristotelischer Schriften, vor allem die zahllosen gedruckten und ungedruckten Aristoteleskommentare, welche, beeinflußt von griechischen und arabischen Aristoteleserklärungen teils paraphrasierend, teils rein kommentierend besonders häufig in selbständigen Quaestionen die Gedankentiefe des aristotelischen Schrifttums enthüllten. Auch der Protest der konservativen augustinischen Theologie verstummte immer mehr und John Pecham, Duns Scotus und seine Schüler schrieben Aristoteleskommentare. Die kirchlichen Aristotelesverbote waren, seit Albert der Große und Thomas von Aquin unter den Augen der Päpste ihre Aristoteleskommentare geschrieben hatten, praktisch außer Kraft getreten. Im Jahre 1366 forderten die Legaten des Papstes Urbans V. für das Lizentiat in der Pariser Artistenfakultät die Kenntnis sämtlicher Bücher des Stagiriten. Die Alleinherrschaft des Aristotelismus wurde erst durch den Platonismus der Humanistenzeit in Frage gestellt.

In den Rahmen dieser Entwicklungsphasen der Aristotelesübersetzungen und der Aristotelesrezeption fügen sich auch die vielgestaltigen Werturteile über die Persönlichkeit und die Philosophie des Aristoteles ein, wie sie aus der mittelalterlichen Literatur uns entgegentönen. In den Jahrhunderten der Vor- und Frühscholastik, in welchen nur ein Bruchteil der aristotelischen Logik bekannt war und nur indirekt das eine oder andere Gedankenelement der aristotelischen Philosophie und dies oft in entstellter Form an das abendländische Geistesleben herantrat, ist es verständlich, wenn man von Aristoteles teils gar nicht sprach, teils besonders in theologischen Kreisen, welche dazumalen die einzigen Träger der Wissenschaft waren, in mehr oder minder unfreundlicher Weise sich über ihn äußerte. Man hatte auch nicht vergessen, daß Aristoteles im christlichen Altertum und der darauffolgenden Zeit im Bunde mit der Häresie, mit dem Nestorianismus und Monophysitismus, gestanden war. Außerdem wirkte die Sympathie der Patristik, besonders Augustins, für Platonismus und Neuplatonismus im früheren Mittelalter nach und wenn man auch wenig von den eigentlichen Schriften Platos kannte, hatte man doch den Eindruck, daß die auf das Übersinnliche und Überirdische gerichtete und gestimmte platonische Gedankenwelt dem Christentum und

der Theologie innerlich näherstehe als die erdwärts gerichtete aristotelische Philosophie, in der die Väter irrige Lehren beanstandet hatten. Auch war die in Kreisen der Kluniazenser, Zisterzienser und teilweise auch Benediktiner bestehende Abneigung oder doch Zurückhaltung gegenüber der profanen Wissenschaft keineswegs dazu geeignet, für Aristoteles, in welchem man den Typ rein weltlicher Wissenschaft sah, eine günstige Atmosphäre zu schaffen. Weiterhin haben auch Werturteile älterer Schriftsteller über Aristoteles auf diese Zeiten, in welchen man sehr viel auf auctoritates hielt, bestimmend eingewirkt. Wirksam war vor allem ein Zitat aus dem Kommentar des Chalcidius zum Timaeus Platos, in welchem Aristoteles vorgeworfen wird, daß er mit Absicht sich der Dunkelheit beflissen habe und er auf gleiche Stufe mit Heraklit gestellt wird.[23] Ähnlich lautet eine auch auf das Mittelalter einwirkende Bemerkung bei Boethius, wo Aristoteles der Vorwurf gemacht wird, daß es seine Gepflogenheit sei, Namen und Wörter zu verwirren.[24] Er ist dadurch in die schiefe Beleuchtung des turbator verborum gekommen. Von besonderer Bedeutung namentlich ist das Werturteil Augustins gewesen, der Plato als den größten aller Philosophen feiert und der Plato und Aristoteles also einander gegenüberstellt:[25] „Aristoteles Platonis discipulus vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans". Aristoteles, der Schüler Platos, wird hier an Beredsamkeit, überhaupt an sprachlicher Formulierung der Gedanken unter Plato gestellt. Dieser Satz hat in der allgemeineren Deutung der Vorrangstellung Platos vor seinem Schüler das vergleichende Werturteil des Mittelalters bis in die Zeiten der Renaissance und noch später mächtig beeinflußt.

Urteile über Aristoteles sind im früheren Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert hinein selten. Im 10. Jahrhundert redet ein Gunzo Italus, der unter Otto dem Großen nach Deutschland gekommen war, offenbar unter dem Einfluß des Chalcidiuszitates von der obscuritas des Aristoteles.[26] Gegen Ende des 11. Jahrhunderts redet der Chronist Arnulfus von dem difficilis Aristotelici labyrinthi ingressus.[27] Worte wirklichen Lobes über Aristoteles begegnen uns

[23] Chalcidius in Platonis Timaeum c. 322, ed. J. Wrobel, Leipzig 1876, 346: Juxta dicentem fit obscuritas cum vel studio dataque opera dogma suum velat, ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus. Vgl. auch A. Schneider, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie, Münster 1915, 16.

[24] Boethius, De syllogismis categoricis l. 1. M.P.L. 64, 793: Si quid suo more Aristoteles nominum verborumque mutatione turbavit. Über das Verhältnis des Boethius zu Aristoteles siehe auch M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 149—160.

[25] Augustinus, De civitate Dei VIII, 12. Vgl. oben S. 20f.

[26] C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, 50, Anm. 196.

[27] C. Prantl, a. a. O. II, 73, Anm. 296.

erst bei Peter Abaelard, dem Peripateticus Palatinus, dessen Kommentare zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien und zu Perihermeneias den ersten großen Wurf der scholastischen Aristoteleserklärung bedeuten. Er nennt Aristoteles „philosophus ille omnium perspicacissimus", den „princeps peripateticorum".[28] Er findet besonders bei Aristoteles eine solche Sicherheit der Argumentation, daß er mit Recht als Fürst der Peripatetiker oder Dialektiker bezeichnet werde. Das Bekanntwerden der übrigen und wichtigeren Teile des aristotelischen Organons im 12. Jahrhundert hat Aristoteles mehr in den Gesichtskreis der mittelalterlichen Wissenschaft gestellt und die Diskussion über ihn sowohl im freundlichen wie im unfreundlichen Sinne lebhafter gestaltet. Sehr beachtenswert ist hier die Stellungnahme des Johannes von Salisbury, die gewissermaßen ein doppeltes Antlitz zeigt. Einerseits stimmt er in die alte Klage von der Dunkelheit und Wortverwirrung des Stagiriten ein,[29] anderseits kann er sich nicht genug in Loberhebungen ergehen und ist er wohl der erste gewesen, der Aristoteles wegen seiner überragenden Bedeutung als Philosophus κατ' ἐξοχήν bezeichnet hat,[30] eine Benennung, die ihm vom 13. Jahrhundert ab vor allem durch Thomas von Aquin eigentümlich geworden ist. Der Metalogicus des Johannes von Salisbury ist ja die erste scholastische Einführung in das ganze aristotelische Organon.[31] Ein Tadel auch gegen Aristoteles klingt durch, wenn er sich gegen Dialektiker wie Adam Anglicus wendet, welche Aristoteles in der Verwirrung der Namen und Wörter und in der verwickelten Dunkelheit nachfolgen.[32] Es wirken hier die Urteile des Chalcidius und Boethius nach. Im Entheticus macht Johannes von Salisbury Aristoteles den Vorwurf, daß er, wenn er auch vieles richtig lehre, doch darin irregehe, daß er immer den anderen Philosophen sich entgegenstellt und bezeichnet ihn als „captator laudis immoderatus".[33] Doch diese Worte des Tadels und der Kritik werden überwogen durch Äußerungen höchsten Lobes, aus denen eine wahre Aristotelesbegeisterung uns entgegen-

[28] Vgl. Die Texte bei M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 183, 188, 203.

[29] Ioannes Sarisberiensis, Metalogicon libri IIII ed. Cl. C. J. Webb, Ooxonii 1929, l. 4 c. 3 pag. 167.

[30] Metal. l. 2 c. 16 ed. Webb 90. Ibid. l. 4 c. 7 ed. Webb 171. Ioannis Sarisberiensis Policratici libri octo l. 7 c. 6 ed. Webb, Oxonii 1909 II, 112. Entheticus sive de dogmate philosophorum v. 827 sq. M.P.L. 199, 983.

[31] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 447—452.

[32] Metal. l. 4 c. 3 ed. Webb 167.

[33] Entheticus v. 859—862 M.P.L. 199, 883. Eine gute Zusammenstellung dieser Texte aus Johannes von Salisbury gibt A. Schneider a. a. O. 16f.

rauscht:[34] „Die Sonne schien vom Himmel gefallen zu sein, als Plato, der Fürst der Philosophen, aus dieser Welt schied. Alle diejenigen, die durch ihr philosophisches Streben dem Thron der Weisheit, auf dem er so lange geherrscht, nahestanden, sind in Klagen darüber ausgebrochen, daß die Leuchte der Welt ausgelöscht sei. Als nun sein Schüler Aristoteles, ein Denker von ausgezeichneter Fähigkeit, Plato zwar an Beredsamkeit nicht gleich, aber vielen überlegen — Johannes von Salisbury wiederholt hier wörtlich das Werturteil Augustins — den Lehrstuhl seines Meisters bestieg, da leuchtete er hell auf wie ein Morgengestirn und erhellte durch seine philosophischen Lehren wie mit vielen Strahlen der Weisheit den Erdball, er verscheuchte vor dem Geistesauge die Finsternis und befähigte den Menschengeist zum Schauen der Wahrheit." An einer Stelle des Metalogicus feiert Johannes von Salisbury die Verdienste des Aristoteles um die Dialektik:[35] „Alle, welche das Banner dieser triumphierenden Kunst der Dialektik hochgehalten haben, ein Apulejus, Cicero, Porphyrius, Boethius, Augustinus, um von Eudemus, Alexander (von Aphrodisias), Theophrastus und den anderen Aristoteleserklärern zu schweigen, sie alle rühmen sich, ehrfurchtsvoll den Spuren des Aristoteles zu folgen. Diesem kommt deshalb mit Auszeichnung der allen gemeinsame Name des Philosophen zu. Er wird der philosophus κατ' ἐξοχήν genannt." Johannes von Salisbury betont die Universalität des philosophischen Wissens des Aristoteles und hebt ganz besonders seine Verdienste um die Logik, als deren Schöpfer er betrachtet wird, hervor. Er hat alle Teile der Philosophie behandelt und für alle Normen gegeben. Vor allem hat er auf die Logik ein ausschließliches Recht. Er hat es dadurch verdient, daß er den Namen des Philosophen schlechthin erhielt. Drei Fakultäten dienen ihm. Er ist Naturphilosoph und Ethiker, aber ganz besonders huldigt ihm die Logik als ihrem Begründer. Wer Aristoteles unter den Philosophen nicht an die erste Stelle setzt, wird seinen Verdiensten nicht gerecht.[36]

Eine Stimme begeisternden Lobes auf den griechischen Philosophen klingt uns aus den Kreisen naturwissenschaftlich eingestellter Scholastiker in dem Werke De rerum natura des Alexander von Neckam entgegen.[37] Ein freundliches Wort für Aristoteles hat unter den aszetischen Schriftstellern Guntherus gefunden, der in seinem Werke De oratione Aristoteles als „veri saga-

[34] Policraticus l. 7 c. 7. Ed. Webb II, 111 sq.

[35] Metal. l. 2 c. 16. Ed. Webb 90.

[36] Entheticus v. 825—831, 851—853. M.P.L. 199, 983.

[37] Ingenium Aristotelis commendare superfluum esse censes, quia supervacuis laborat impendiis, qui solem nititur facibus juvare. Alexandri Neckam De naturis rerum libri duo. Ed. Th. Wright, London 1863, c. 174.

cissimus indagator", als „vir magni pectoris et rerum naturalium diligens inquisitor" bezeichnet.[38] Diese Stimme des Lobes wird indessen übertönt durch Rufe des Tadels und der Kritik seitens den philosophischen Studien abholder religiöser Schriftsteller. Walter von St. Viktor hat in seiner Streit- und Schmähschrift Contra quattuor labyrinthos Franciae ein eigenes Kapitel De Aristotele et dialecticis verisimilia pro veris propinantibus fatuis.[39] Der Abt Absalon von Springkirchbach hat in einer seiner Predigten den Satz ausgesprochen:[40] „Dort herrscht nicht der Geist Christi wo der Geist des Aristoteles herrscht." Auch ein wissenschaftlich so aufgeschlossener Geist wie Alanus de Insulis, für dessen Philosophie der Platonismus richtunggebend war, wiederholt namentlich in seinem Anticlaudianus die alten Klagen über die Dunkelheit und die Wortverwirrung bei Aristoteles:[41] „Der Wortverwirrer ist da, unser Aristoteles, und verwirrt und hat seine Freude daran, nicht verstanden zu werden". Alanus sieht bei Aristoteles Dunkelheit, Konfusion und Rätselhaftigkeit und feiert deshalb den Porphyrius, der in seiner Isagoge wie ein zweiter Ödipus das Sphinxrätsel des Aristoteles gelöst habe. Radulfus de Longocampo hat in seinem Kommentar zum Anticlaudianus diesen Tadel noch verstärkt. In seiner Schrift De planctu naturae redet Alanus von der aristotelischen Trompete (aristotelicae auctoritatis tuba), welche mit lautem Schall verkündigt, daß der die Majestät der Geheimnisse verletzt, der dieselben unter Unwürdigen verbreitet.[42] Der Ausdruck aristotelica tuba begegnet uns auch in der Einleitung einer anonymen theologischen Summe, die uns im Cod. 322 der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg erhalten ist.[43] Unter den Pariser Theologen, die um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts theologische Summen schrieben, scheint Praepositinus, der in einem seiner Sermones von der „infecunda philosophorum loquacitas" spricht, dem neuen Aristoteles nicht sonderlich freundlich gegenübergestanden zu sein.[44]

[38] Guntherus, De oratione l. 5. M.P.L. 212, 132.

[39] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 126.

[40] Sermo 4 in adventu Domini. M.P.L. 211, 37.

[41] Anticlaudianus. M.P.L. 210, 511. Die Texte aus Alanus sind gut zusammengestellt bei M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, 10.

[42] De planctu naturae M.P.L. 210, 445.

[43] Cod. 322 der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg fol. 77r—84v. Die Summa, in der Gilbert de la Porrée und häufig Johannes Scotus (Scotus Eriugena) zitiert ist, ist unvollständig, enthält nur die Einleitung und die Gotteslehre. Das Initium lautet: Quoniam homines a vera sue rationis dignitate degeneres. In dieser Einleitung ist von Theologen die Rede, qui aristotelica tuba proclamant. Ich werde diese Einleitung mit einer Charakteristik dieser Summa anderswo veröffentlichen.

[44] G. Lacombe, Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) Opera omnia I. — La vie et les oeuvres de Prévostin, Le Saulchoir 1927, 5.

Teilweise sehr scharfe Äußerungen über Aristoteles und seine Philosophie treten uns aus den Schriften der Franziskanertheologen, welche den Standpunkt des traditionellen Augustinismus mit lebhafter Begeisterung vertraten, entgegen. Von den älteren Franziskanertheologen hat Thomas von York, dessen Sapientiale, eine großangelegte Metaphysik, eine reiche Kenntnis der aristotelischen und arabischen Philosophie verrät, am meisten Sympathie für den, wie er sich ausdrückt, egregius Aristoteles. Der heilige Bonaventura, die glänzendste Gestalt des franziskanischen Augustinismus, hat in seiner milden Art keine verletzenden Worte für den großen griechischen Philosophen, er hebt in ruhiger sachlicher Weise in seinen Collationes in Hexaëmeron die glaubenswidrigen Lehren des averroistischen Aristotelismus hervor.[45] Um so schärfer sind die Werturteile der Franziskanertheologen der folgenden Zeit, von denen ich ein paar drastische Beispiele bringen will. Petrus de Trabibus wendet sich in seinem ungedruckten Sentenzenkommentar mit bitteren Worten gegen zeitgenössische Theologen, er denkt wohl in erster Linie an Thomas von Aquin und seine Schüler, welche an den Aussprüchen des Aristoteles festhalten wie am Evangelium oder an einer Prophetie. Diese Theologen, welche die aristotelische Philosophie wie eine Prophetie ansehen, mögen an ihrem Aristoteles festhalten wie es ihnen gefällt, wir aber haben mit dem heiligen und katholischen Augustinus gelernt, diese Ehre unfehlbarer Wahrheit allein der Heiligen Schrift zuzuteilen. Wir glauben, daß keiner der Autoren der heiligen Bücher geirrt hat und sind nicht gewillt, mit denselben heidnische und ungläubige Schriftsteller auf die gleiche Linie zu stellen.[46] Besonders scharf haben Franziskanertheologen, die den Kreisen der Spiritualen angehörten oder doch nahestanden, gegen die aristotelische Philosophie Stellung genommen. Petrus Johannis Olivi, der doch in seinen Werken gründliche

[45] Vgl. St. Gilson, Der heilige Bonaventura (deutsche Übersetzung), Hellerau 1929, 20f., 26f., 665f.

[46] Ich entnehme diese Texte aus Cod. Cent. II, 6 der Stadtbibliothek von Nürnberg, welcher das zweite Buch des Sentenzenkommentars des Petrus de Trabibus enthält. Fol. 12v: Non est necesse ei credere, quia non fuit propheta nec evangelista; — fol. 3r: Falsis questionibus Aristotelis adherentes, quales temporibus nostris plures esse sub nomine christiano experti sumus. — fol. 24v: Doctrina philosophorum in aliquibus corrumpit doctrinam magistrorum theologorum. — fol. 63v: Non enim necesse habemus dicta Aristotelis accipere sicut evangelium aut prophetiam. — fol. 64r: Philosophiam autem reputantes prophetiam teneant suum Aristotelem sicut placuerit eis, nos autem cum Augustino catholico et sancto didicimus hunc honorem solum scripture sacre auctoribus deferre, ut nullum eorum errasse firmissime credamus nec eis paganos et infideles debemus et volumus adequare. Vgl. auch B. Jansen, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart und sein Verhältnis zu Olivi. Festgabe Cl. Baeumker zum 70. Geburtstage, Münster 1922, 243—254. A. Ledoux O.F.M., Petri de Trabibus O.F.M. Quaestiones duae: De aeternitate mundi. Antonianum 6 (1931) 133—152.

Kenntnis des aristotelischen Schrifttums bekundet, hat in der Schrift „De perlegendis philosophorum libris" harte Urteile über die „inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius" gefällt.[47] In seinen anderen großen Werken kommen Bezeichnungen wie Urheber vieler schauderhaften Häresien, Heide und Götzendiener vor. Er wendet sich auch gegen die Aristoteliker aus dem Kreise der Theologen. Es ist, so sagt er, ein ganz gefährliches Unterfangen zu sagen, Aristoteles hat dies nicht gelehrt, also ist es nicht so, oder Aristoteles hat es gesagt, also ist es so. Das heißt doch geheim und auch offen den Aristoteles als unfehlbare Regel aller Wahrheit aufstellen. Walter von Brügge, ein hervorragender Franziskanertheologe, hat den Vorrang Augustins vor Aristoteles in Bezug auf Wahrheitsgehalt und Glaubwürdigkeit durch ein Gleichnis aus der Natur illustriert. Wir müssen mehr dem Augustinus und Anselmus als dem Philosophus glauben. Wenn die Sonne auf Bergeshöhen leuchtet, wo keine Nebel und Wolken sind, und wenn sie auf die Niederungen des Tales scheint, über welchen Dünste und dichte Nebel lagern, dann verdient der Mensch, der auf dem Bergesgipfel steht, mehr Glauben in seiner Aussage über die Klarheit der Luft und über Tageshelle als ein anderer Mensch, der im Tale in dichtem Nebel stehend über wolkenlosen Himmel sich äußert. Desgleichen wird ein Mensch, der auf dem Berge steht, sein Auge aufwärts richtet und der Fülle des Lichtes auftut, zuverlässiger über das Licht urteilen als ein anderer, der auch auf dem Berge steht, aber das Auge auf den Boden heftet. So sind die Heiligen auf dem Berge des tugendhaften Lebens gestanden, das Auge ihres Geistes war nicht umdunkelt von der Begier des Fleisches, von Habsucht und Stolz, sie hatten ihr Antlitz erhoben zu dem Lichte in der Höhe. Die Philosophen aber wandelten in einem Tal voll dichter Nebel, indem sie ein schlechtes Leben führten, das die Klarheit des Verstandes so sehr trübt, sie hatten das Auge ihres Geistes auf das irdische Licht, auf die Geschöpfe gerichtet. Deshalb sagt ja auch Aristoteles, daß man nichts geistig erkennen könne ohne Hinkehr zu einem Phantasiebild ähnlich wie wenn

[47] Kard. Fr. Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III (1888), 450ff. Fr. Petri Johannis Olivi O.F.M. Quaestiones in secundum librum Sententiarum ed. B. Jansen S.J. I Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, 355: Inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius. Ibid. I, 479: Estque periculosus modus dicendi in fide: „Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita" aut: „Aristoteles hoc dicit, ergo est ita"; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere, quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis. Ibid. II (1924), 134: Aristotelem ... tanquam paganum et assertorem multarum horribilium haeresum. II, 341: Aristoteles autem paganus et idololatra. In einem der dem 2. Bande (1926) beigegebenen Indices bringt Jansen eine Übersicht De auctoritate Aristotelis Aristotelicorumque et generatim philosophorum (578 bis 582), worin diese Werturteile des Petrus Johannis Olivi zusammengestellt sind.

jemand, der im Nebeltal wandelt, sagen würde, man könne nichts sehen außer in dichtem Nebel und in dunstiger Tagesstimmung. Die Wahrheit aber ist, wie Augustinus sagt, geistiges Licht. Wenn also über die Wahrheit zugleich der Heilige und der Philosoph, also hier Augustinus und Aristoteles, handeln, dann muß man mehr dem Heiligen als dem Philosophen glauben.[48] Ein anderer Franziskanertheologe, Roger Marston, der sich auch dem Aristotelismus des heiligen Thomas von Aquin entgegenstellt, anerkennt zwar in Anlehnung an Augustinus, daß Plato und Aristoteles über den einen Gott vieles Richtige gedacht und geschrieben haben, hebt aber, wenn auch nicht mit so scharfen Worten wie Petrus Johannis Olivi, die Irrtümer der heidnischen Philosophen, ohne näher auf Aristoteles selber einzugehen, auf den Gebieten der Metaphysik und Ethik hervor.[49]

Worte hoher Anerkennung findet unter den Franziskanertheologen der naturwissenschaftlich wie philologisch gleich orientierte Roger Bacon, wenn er auch in seiner leidenschaftlichen Art zur rechten Zeit an einzelnen Lehren des Stagiriten und seiner Ausleger herbe Kritik übt. Aristoteles wird von ihm als der dominus philosophorum, der summus philosophorum gefeiert. Seine Schriften bilden das Fundament aller Weisheit. Er wird mit Recht den übrigen Philosophen vorgezogen und einfachhin der Philosoph genannt. Was Paulus für die Theologie bedeutet, das ist Aristoteles für die Philosophie. Roger Bacon nimmt auch zu dem Ausspruch des heiligen Augustinus vom Vorrang Platos vor Aristoteles Stellung. Der große Kirchenvater habe von Aristoteles nur wenig gekannt, er würde ihn ganz anders eingeschätzt haben, wenn er alle seine Werke gekannt hätte. Augustins Ausspruch sei die Ursache dafür gewesen, daß Plato über Aristoteles gestellt worden sei. Dies sei sehr zu beklagen, da tatsächlich Aristoteles weit über seinem Lehrer stehe.[50]

Der anonyme Verfasser einer mit Unrecht in Handschriften dem Robert Grosseteste zugeteilten Summa philosophiae, eines der signifikantesten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des 13. Jahrhunderts, gibt eine

[48] Der Text steht bei E. Longpré, Gauthier de Bruges et l'Augustinisme franciscain au XIIIe siècle. Miscellanea Fr. Ehrle, Roma 1924, I, 215. Desgleichen in Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges (texte inédit) par E. Longpré (Philosophes Belges X), Louvain 1928, 13.

[49] Fr. Rogeri Marston O.F.M. Quaestiones disputatae. Editae a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas 1922 Prolegomena (von P. E. Longpré) LVII sqq. Über Roger Marston siehe auch A. G. Little und F. Pelster, Oxford Theology and Theologians c. a. D. 1282—1302, Oxford 1934, 93—95.

[50] Die einzelnen einschlägigen Texte sind zu einem Gesamtbild vereinigt bei H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1904, 480—487.

sehr beachtenswerte vergleichende Charakteristik von Plato und Aristoteles:[51] „Die berühmtesten der jonischen Philosophen sind Plato und Aristoteles gewesen. Plato hat durch die lichte Klarheit seines Genies, durch die Schärfe seines Intellekts, durch die Anmut seiner Beredsamkeit und durch die ethische Grundhaltung seiner Philosophie nach dem Zeugnis fast des ganzen Altertums es zu unvergleichlichem Ruhm und Ansehen gebracht. Aristoteles aber ist unvergleichlich gelehrter gewesen und hat in seiner Philosophie einen viel sichereren Standpunkt eingenommen. Plato hat mehr durch das Gewicht seiner Persönlichkeit, durch seine philosophische Auktorität, als durch streng wissenschaftliche Beweisführung sein philosophisches Denken zu stützen verstanden, er hat die erfaßte Wahrheit klar dargestellt und hat sich nicht die Mühe genommen, die Irrtümer anderer Philosophen bis ins einzelne zu verfolgen und zu widerlegen. Aristoteles hingegen hat die Ursachen und Gründe dessen, was er in seinen philosophischen Schriften entwickelt, sehr sorgsam erforscht, ist den Irrtümern irriger Lehren früherer Philosophen scharf auf den Leib gerückt und hat seine Philosophie in strengwissenschaftlicher Beweisführung mit syllogistischer Konsequenz aufgebaut. Er hat die Grundsätze und Grundlehren der Dialektik, der Naturphilosophie, der Ethik und auch der Metaphysik, die zuvor nur unbestimmt und ungeordnet vorgetragen und überliefert waren, in ein wissenschaftliches, streng methodisch geordnetes und vollständiges System gebracht und viel vom eigenen Denken hinzugefügt. Unser Anonymus stellt sich nun auch die Frage, warum man so lange Zeit trotz der unbestreitbaren großen Vorzüge des Aristoteles vor Plato diesen über jenen gestellt habe. Keinen sicheren Grund können wir dafür angeben, warum fast allgemein den alten Griechen und auch den Lateinern bis zu den Zeiten der Araber die platonische Philosophie mehr zugesagt hat als die aristotelische. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Aristoteles keine Schüler gehabt hat oder daß seine Philosophie, wenn sie nach Inhalt und Stil sehr häufig schwierig und dunkel erscheint, für scharfsinnige und von größtem wissenschaftlichen Forschungseifer beseelte Männer ganz unverständlich gewesen ist. Unser Anonymus findet den Grund, warum man Plato dem Stagiriten vorgezogen habe, in den Charakterverschiedenheiten der beiden großen griechischen Philosophen. Plato war in seiner ganzen Lebensführung, in der Gestaltung des praktischen Lebens überaus umsichtig und weise, er kleidete seine Reden und Schriften in ein gefälliges, anziehendes sprachliches Gewand und war fern von jeder Arroganz und Überhebung und hat in seiner Bescheidenheit seine philosophischen Lehren lieber anderen in den Mund gelegt.

[51] L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe besorgt, Münster 1912, 278.



Aristoteles dagegen mußte durch seine Sucht den anderen zu widersprechen und andere zu bekämpfen, den Eindruck eines arroganten, anmaßenden Menschen machen, sein schwerer, ungeordneter Stil und seine schwierige Gedankenführung ließ ihn als neiderfüllt erscheinen, der sein Wissen anderen nicht mitzuteilen geneigt war und man konnte auch seine geistige Größe mit dem Vorwurf antasten, er habe die Weisheit früherer Philosophen teils aus Neid bekämpft, teils dieselbe sich angceignet und als eigene Weisheit ausgegeben."

Robert Grosseteste, der der älteren englischen Franziskanerschule nahestehende hervorragende Theologe, Philosoph und Aristotelesübersetzer, wendet sich scharf gegen solche zeitgenössische Autoren, welche irrige und glaubenswidrige Lehren des Stagiriten im katholischen Sinn umzudeuten versuchten: „Wir haben," so schreibt er in seinem Hexaëmeron, „dieses angeführt gegenüber gewissen modernen Autoren, die sich abmühen im Gegensatz zu Aristoteles selbst und seinen Auslegern und auch zu den Theologen aus dem häretischen Aristoteles einen katholischen Aristoteles zu machen. Mit erstaunlicher Blindheit und Anmaßung glauben sie den Aristoteles auf Grund schlechter lateinischer Übersetzungen tiefer zu verstehen und richtiger auszulegen als die Philosophen, sowohl die heidnischen wie die katholischen, welche den unverderbten griechischen Urtext vollständig beherrschen, dies vermöchten." Diesen Text hat später der Oxforder Kanzler Heinrich von Harclay mit Berufung auf Robert Grosseteste wörtlich übernommen.[52]

Die ältere Theologie des Dominikanerordens, welche großenteils in den Bahnen des Augustinismus wandelte, nahm gegenüber Aristoteles eine noch vielfach recht zurückhaltende Stellung ein. Johannes a S. Egidio, ein Professor des Predigerordens an der Pariser Universität beklagt sich über gewisse, welche sich nicht von Aristoteles trennen können und die Heilige Schrift der Metaphysik unterwerfen wollen.[53] Richard Fishacre bemerkt im Vorwort zu

[52] Hec adduximus contra quosdam modernos, qui nituntur contra Aristotelem et suos expositores et sacros simul expositores de Aristotele heretico facere catholicum mira cecitate et presumptione putantes se limpidius intelligere et verius interpretari ex littera latina corrupta, quam philosophos tam gentiles quam catholicos, qui eius litteram incorruptam originalem grecam plenissime noverunt. Non igitur se decipient et frustra deludent, ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et virtutes ingenii consumant et Aristotelem catholicum constituendo seipsos hereticos faciant. Fr. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen. Miscellanea Fr. Ehrle I, 307—356, speziell 351f.

[53] Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi auricalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones. Dieser Text stammt aus einer Pariser Universitätspredigt aus dem Jahre 1230. Paris, Bibliothèque nationale Cod. 338 Nouv. acqu. lat. fol. 98v. M. M. Davy, Les sermons universitaires Parisiens de 1230—1231, Paris 1931, 85. Davy handelt hier

seinem Sentenzenkommentar, daß die Theologen seiner Zeit zu wenig der Königin Theologia huldigen und mehr mit deren Mägden, den profanen Wissenschaften, liebäugeln.[54] Er beruft sich auch auf die Augustinusstelle vom Vorrang Platos vor Aristoteles. Dieser Widerstand gegen die aristotelischen Studien scheint auch noch fortgedauert zu haben, als Albert d. Gr. mit einer ganz gewaltigen Initiative und mit einem für damals wirklich kühnen Wagemut in seinen Aristoteleskommentaren eine Enzyklopädie des aristotelischen Wissens schuf, die nur mit den großen Aristoteleswerken des Avicenna und Averroes verglichen werden kann. Während sich Albert einerseits darauf beruft, daß er auf Bitten, ja Drängen seiner Ordensgenossen seine Aristoteleserklärungen in Angriff genommen habe, hat er sehr scharfe Worte über wissenschaftsfeindliche Mitglieder des Predigerordens.

Albert der Große, der Begründer des scholastischen christlichen Aristotelismus, bringt seine Wertschätzung für Aristoteles in Wendungen wie „princeps peripateticorum, archidoctor philosophiae" usw. zum Ausdruck.[55] Es wäre verfehlt, im Doctor universalis einen kritiklosen Bewunderer und Nachahmer des Philosophen zu erblicken. Er hat auch auf die Irrtümer des Aristoteles hingewiesen. So hat er z. B. von der aristotelischen Lehre von der

S. 82—84 über die Stellung dieser Universitätspredigten um 1230, welche in dem genannten Pariser Codex zusammengestellt sind. Ähnlich wie Johannes de S. Aegidio äußert sich auch in einer gleichzeitigen Predigt der Universitätskanzler Odo de Castro Radulfi (Eudes de Châteauroux): „Reprehensibile est, quod facultas theologie, que est et vocatur civitas solis veritatis et intelligentie, nititur loqui lingua philosophorum, id est illi qui in facultate theologie student et docent conantur ei prebere auctoritatem e dictis philosophorum, ac si non fuerit tradita a summa sapientia... Multi verba ethnicorum optima arbitrantur et seipsos vendunt filiis Grecorum, id est philosophis." Cod. lat. 356 fol. 214r der Bibliothèque Mazarine. Davy l. c. 85 Anm. 3. Es spiegelt sich in diesen Predigten das zwei Jahre vorher an die Pariser theologische Fakultät ergangene Schreiben des Papstes Gregors IX. vom 7. Juli 1228, worin vor der Übertragung der philosophischen Terminologie auf theologisches Gebiet gewarnt und zum Festhalten an der traditionellen theologischen Terminologie gemahnt ist. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 59.

[54] Vgl. Fr. Pelster, Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248). Zeitschrift für kath. Theol. 54 (1930), 515—553. Über sein Verhältnis zu Aristoteles 536—538. D. E. Sharp, The Philosophy of Richard Fishacre (D. 1248), New Scholasticism 7 (1933), 283—297.

[55] Über das Verhältnis Alberts zu Aristoteles ist immer noch das Beste G. v. Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung², Münster 1914. Vgl. B. Geyer, De aristotelismo B. Alberti Magni. Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina, Roma 1932, 63—80. G. Meersseman, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P., Brugis 1931, 5—8. M. Grabmann, Die wissenschaftliche Mission Alberts d. Gr. und die Entstehung des christlichen Aristotelismus. Angelicum 3 (1929), 325—351. Derselbe, Der heilige Albert der Große. Ein wissenschaftliches Charakterbild, München 1932. M. M. Gorce, L'essor de la pensée du moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin, Paris 1933.

Ewigkeit der Welt bemerkt: „Aristoteles multum erravit in ista ratione“ [56] und seiner theologischen Summa eine eingehende Ausführung De erroribus Aristotelis eingefügt. Gegen eine übertriebene Aristotelesbewunderung, welche in ihm einen irrtumslosen Denker sehen möchte, wendet er sich in den Worten: [57] „Wenn man sagt, wir hätten den Aristoteles nicht verstanden und unsere Erklärungen stünden mit seinen Worten nicht in Übereinstimmung, so antworten wir darauf: Derjenige, der glaubt Aristoteles sei Gott, ist verpflichtet zu glauben, daß derselbe nicht geirrt habe. Wer aber der Überzeugung ist, daß Aristoteles ein bloßer Mensch ist, der muß zugestehen, daß er ohne Zweifel irren konnte wie auch wir irren können“. Sehr treffend und kurz stellt Albert, der ja auch die platonische Philosophie hochschätzte und in der Verbindung der platonischen und aristotelischen Denkweise und Gedankenwelt das Ideal des philosophischen Denkens sah,[58] die wissenschaftliche Individualität beider Philosophen einander gegenüber: [59] „Aristoteles leitet aus der empirischen Beobachtung und Durchdringung der Naturdinge, Plato aus der Betrachtung und Schau der Ideen die Prinzipien der realen Welt ab“. Es ist verständlich, daß Albert, der Naturforscher, der in seinen naturwissenschaftlichen Werken der Empirie, Beobachtung und Induktion einen so großen Raum gewährt hat, die wissenschaftliche Methode des Stagiriten bevorzugt. Albert empfindet auch keine Schwierigkeit, die Wertschätzung für Aristoteles mit seiner Begeisterung für Augustinus zu vereinbaren: [60] „Ohne Zweifel muß man in Sachen des Glaubens und der Sitte mehr dem heiligen Augustinus als dem Aristoteles glauben. Aber wenn es sich um Medizin handelt, vertraue ich mehr auf Galenus und Hyppokrates als auf Augustinus, und wenn man mit mir über naturwissenschaftliche Probleme spricht, messe ich größeren Glauben dem Aristoteles und anderen in diesen Dingen erfahrenen Denkern bei“.

[56] S. Th. II tract. 1 qu. 4 m. 2.

[57] Dixit aliquis forsitan nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire libris eius et ad illum dicimus, quod, qui credit Aristotelem fuisse deum, ille credere debet quod nunquam erravit; si autem credit ipsum esse hominem, procul dubio errare potuit sicut et nos; Physic. lib. 8 tr. 1 c. 14.

[58] Scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duorum philosophorum Aristotelis et Platonis. Metaph. lib. 1, tract. 5, c. 15.

[59] Hoc enim meo judicio omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei. III. Sent. dist. 1 A.

[60] Unde sciendum, quod Augustino in his, quae sunt fidei, plus quam philosophis est credendum, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, ego plus crederem Galeno et Hippocrati et si de naturis rerum loquitur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis. II. Sent. dist. 13 C a. 2.

Bei Albertus Magnus begegnet uns auch das Werturteil des Averroes über Aristoteles, das die Aristotelesverehrung und Aristotelesbegeisterung auch in den Reihen der scholastischen Aristoteliker in hohem Maße beeinflußt hat. Averroes schreibt in seinem Kommentar zu De anima:[61] „Credo enim, quod iste homo fuit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam in materiis." Nach Averroes ist also Aristoteles der Ideal- und Übermensch, die Norm und Regel in der Natur des Menschen, in ihm hat die Natur sich das vollendetste Exemplar eines Menschen geschaffen, um die Art und Weise zu zeigen, wie der Mensch im höchsten Grade der Vollkommenheit zu denken ist. Albert der Große hat diesen Ausspruch, ohne daran irgendwie Abstriche zu machen, als die Ansicht aller Peripatetiker angeführt. Auch Roger Bacon führt diesen Ausspruch allerdings in etwas verkürzter Form an. Der Dominikanergeneral Hervaeus Natalis, eine führende Persönlichkeit in der ältesten Thomistenschule, führt in einem Einwand dafür, daß etwas überhaupt unbeweisbar sei, die Tatsache an, daß auch Aristoteles keinen stichhaltigen Beweis hat erbringen können, nachdem nach Averroes derselbe als regula in natura aufgestellt ist. Hervaeus Natalis gibt auf diesen Einwand folgende Antwort:[62] „Wenn Aristoteles etwas nicht bewiesen hat, so folgt daraus nicht, daß nicht ein anderer dafür einen Beweis erbringen kann. Aristoteles ist auch nicht in dem Sinne diese Regel und Norm gewesen, daß er nicht in etwas versagen konnte, was ein anderer finden kann. Ich glaube auch nicht, daß es je einen Menschen gegeben hat, der durch sein natürliches Genie alles so vollständig und so vollkommen behandelt hat, daß nicht ein anderer Mensch eine bestimmte Frage oder Materie, auf welche er besondere Sorgfalt verwendet hatte, hätte besser behandeln können. Ich glaube auch, daß Aristoteles viele Folgerungen gezogen hat, welche wenig Geltung haben." Es hat dieser hervorragende Thomist sonach das Werturteil des Averroes über Aristoteles sehr eingeschränkt und abgeschwächt. Dieses Werturteil, das in den späteren, namentlich averroistischen Kommentaren zu De anima noch häufig wiederkehrt, hat sich auch der Bibliophile Bischof Richard Angerville de Bury in seinem um 1345 geschriebenen Philobiblion angeeignet, wo er Aristoteles als den Archiphilosophus, als den Erzphilosophen bezeichnet, den Averroes als die von der Natur uns gesetzte Regel und Norm betrachtet.[63] In einer Wiener Handschrift (Cod. lat. 597)

[61] Über dieses Zitat aus dem Kommentar des Averroes zu De anima l. III c. 2 siehe Überweg-Geyer 326. [62] De cognitione primi principii. Cod. Vat. lat. 862 fol. 22v.

[63] Philobiblion of Richard de Bury, edited and translated by Ernst Thomas, London 1888, 21 (c. 3). J. de Ghellinck S.J., Un évêque bibliophile au XIVe siècle. Richard Angerville de Bury, Louvain 1923.

hat ein Anonymus dem Werturteil eine mehr christliche Fassung gegeben:[64] „Aristoteles, der Fürst der Philosophen, den Gott ins Dasein gerufen hat, um die Geheimnisse der Natur zu offenbaren". In seinem Prooemium zum Physikkommentar bringt Averroes einen ähnlichen enthusiastischen Text: „Keiner der späteren Philosophen bis auf die Gegenwart, also seit 1500 Jahren, konnte etwas hinzufügen zu dem, was Aristoteles behandelt hat, noch etwas an seiner Lehre bekämpfen, was irgendwie von Bedeutung wäre. Wenn sich so etwas in einem menschlichen Individuum findet, so ist es doch etwas ganz Außerordentliches und Wunderbares. Wenn sich so eine solche Vollkommenheit bei einem Manne findet, so muß man dies eher einem göttlichen als einem menschlichen Zustande zuschreiben. Deshalb haben denn auch die Alten Aristoteles als göttlich bezeichnet". Ein häufig von den späteren, z. B. noch von Zimara, zitierter Lobspruch des Averroes auf Aristoteles ist dieser: „Die Lehre des Aristoteles ist die höchste Wahrheit, weil sein Intellekt die Höchstgrenze des menschlichen Intellekts darstellt. Mit Recht wird deswegen gesagt, daß er geschaffen und von der göttlichen Vorsehung uns gegeben ist, damit wir wissen, was überhaupt gewußt werden kann."

Thomas von Aquin, der größere Schüler Alberts des Großen, der dem christlichen Aristotelismus des Mittelalters die ausgeglichenste und abgewogenste Form gegeben hat, hat diese überschwenglichen Urteile sich nicht angeeignet; er sieht ja in Averroes nicht so fast einen Peripateticus als vielmehr den peripateticae philosophiae depravator. Eigentliche Werturteile über Aristoteles habe ich weder in seinen Aristoteleskommentaren noch in seinen systematischen Werken angetroffen. Dafür finden sich in seinen Aristoteleserklärungen eine Fülle feiner Beobachtungen über die Methode und über den Gedankengang des Aristoteles, von anerkennenden kurzen Bemerkungen über die Einzelheiten des aristotelischen Schrifttums, so daß hieraus sich ein recht freundliches Bild von der wissenschaftlichen Persönlichkeit des Stagiriten ergibt. Wo Thomas namentlich von christlichem Standpunkt aus es für angebracht und notwendig erachtet, von Aristoteles abzugehen, tut er dies auf die ihm eigene ungezwungene, liebenswürdige Art und sucht dabei, so weit es geht, den Philosophen in einem günstigen Sinne zu deuten. Die einst viel geschmähte aristotelische Dunkelheit ist für den Aquinaten eine „mirabilis brevitas" geworden und er weist Anschuldigungen zurück, die gegen einen „tantus philosophus" erhoben werden. Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas haben wegen ihrer maßvollen, vornehmen Art auch bei den Humanisten

[64] Aristoteles macedo princeps philosophorum, quem Deus in esse produxit, ut secreta nature revelaret, de rebus, quarum speculatores et factores existimus, seriose edocuit. Cod. 597 fol. 49r der Wiener Nationalbibliothek.

Anerkennung gefunden, von denen Pico da Mirandola der Ausspruch zugeschrieben wird: Sine Thoma mutus esset Aristoteles.[65]

Die absolute und unantastbare Auktorität, welche Averroes dem Aristoteles als einem übermenschlichen Genius zusprach, ist auch für die lateinischen Averroisten an der Pariser Universität ein Grunddogma ihres philosophischen Denkens, die auctoritas des Aristoteles und des Commentator, des Averroes, ist für die Lösung der philosophischen Fragen die höchste Instanz, auch dort, wo ein offenkundiger Gegensatz zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre sich ergibt. Siger von Brabant, der selbständigste Kopf und geistvollste Aristoteleserklärer unter diesen Averroisten bietet in seinen Aristotelesquaestionen, soviel ich bisher gesehen habe, keine Werturteile über Aristoteles, er macht aber sehr gute Bemerkungen über die Methode des Stagiriten, geht auch den tieferen Gründen der aristotelischen Gedanken- und Beweisführung nach und sucht allenthalben den wirklichen Sinn der aristotelischen Lehre zu enthüllen. Siger von Brabant ist auch ein Gegner des Bestrebens, die Lehre des Aristoteles dort, wo sie der Wahrheit zu widerstehen scheint, umzudeuten: Unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati (Clm. 9559 fol. 102v). Damit nimmt er auch eine ablehnende Stellung gegenüber der Christianisierung der aristotelischen Philosophie ein.[66]

Das ausführlichste Werturteil über Aristoteles aus der Feder eines scholastischen Theologen fand ich in den Quodlibeta des Pariser Theologieprofessors Jean de Pouilly (Johannes de Polliaco).[67] An einer Stelle, zu welcher

[65] Vgl. M. Grabmann, Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin. Mittelalterliches Geistesleben 266—313, besonders 297—313. Donald T. Mullane, Aristotelianism in St. Thomas, Washington 1929. E. Gilson, Le Thomisme, Paris 1922, 14—21. R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal, Paris 1931,

[66] M. Grabmann, Neuaufgefundene „Quaestionen" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924 I, 103—147. F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après res oeuvres inédites I (Les Philosophes Belges XII), Louvain 1931, 163—334.

[67] Über Jean de Pouilly vgl. P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320, Le Saulchoir 1925, 223—228. Derselbe, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I, Paris 1933, 450—452. N. Valois, Jean de Pouilli, Théologien. Histoire littéraire de la France 34, 220—281. J. Koch, Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312—1321). Recherches de Théologie ancienne et médiévale 5 (1933), 391—423, 391—394. J. G. Sikes, John de Pouilli and Peter de la Palu. The English Historical Review 49 (1934), 219—240. Zu den von P. Glorieux angegebenen und bisher schon bekannten Handschriften füge ich noch hinzu Cod. Cent. III, 75 der Nürnberger Stadtbibliothek, der die Quodlibeta und



die vatikanische Handschrift (Cod. Vat. lat. 1017 fol. 14r) am Rand bemerkt: De auctoritate Aristotelis in puris naturalibus bringt dieser Theologe, ein Schüler des Gottfried von Fontaines, eine ausführliche Verteidigung gegenüber Angriffen, die offenbar aus Kreisen der Pariser theologischen Fakultät erfolgt waren, und findet dabei Worte hoher Anerkennung für die wissenschaftliche Größe des griechischen Philosophen. „Ich glaube," so beginnt er, „daß man in rein spekulativen Fragen der natürlichen Vernunft mit größerer Sicherheit dem Aristoteles folgen kann als jenen, die diesen bekämpfen. Auch da, wo Aristoteles geirrt hat, haben andere Philosophen noch viel weniger vernünftig sich ausgesprochen, z. B. in der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Wenn Aristoteles auch in Dingen, die nicht Gegenstand des reinen Vernunftwissens sind, sich geirrt hat, so hat er doch für seine These, daß die Welt nicht angefangen habe, viel probablere Gründe beigebracht als dies die anderen für ihre Behauptung, daß die Welt notwendig einen Anfang gehabt hat, getan haben. Man muß natürlich hier von der Lehre des Glaubens und der Heiligen Schrift absehen. Wenn man aber sagt, Aristoteles habe auch in Dingen, die Gegenstand der natürlichen Vernunft sind, sich schlimme Irrtümer zuschulden kommen lassen, so frage ich, wo dies der Fall sei, und man wird mir nichts entgegnen können. Wenn man sagt, diese doctores — gemeint sind wohl die theologischen Gegner — würden den Aristoteles, wenn er noch lebte, besiegen und wären so mehr als Aristoteles eine Regel in der Natur, so müßte das bewiesen werden sowohl durch einen Vernunftbeweis wie auch durch authentische Zeugnisse, wie solche für die Auktorität des Aristoteles aufgeführt werden können." Johannes de Polliaco bringt nun eine Reihe von Aussprüchen, in welchen das Lob des Aristoteles verkündigt wird. Er führt einen Text aus der Einleitung der pseudo-aristotelischen Schrift Secretum Secretorum an, auf den wir weiter unten zurückkommen werden. In dieser Einleitung wird berichtet, daß in den alten Kodizes der Griechen mitgeteilt wird, Gott habe zu Aristoteles gesagt: Ich werde dich eher einen Engel als einen Menschen nennen. Er beruft sich ganz besonders auf Aussprüche des Avicenna, qui inter Arabes fuit maximus, und des Averroes. Auch wird die Erzählung eingeflochten, daß Plato, als einmal Aristoteles in der Schule fehlte, ausgerufen habe: Der Hörsaal ist leer, es fehlt der Intellekt. Alle Philosophen haben so dem Aristoteles das Zeugnis ausgestellt, daß er der hervor-

Quaestiones des Johannes de Polliaco enthält. Für den hier folgenden Text benütze ich Cod. Vat. lat. 1017 fol. 14r—14v, da die betreffende Quaestio in der Nürnberger Handschrift fehlt. Der Text selbst ist im Anhang dieser Abhandlung abgedruckt. Ich bin Herrn Privatdozent Dr. Fr. Stegmüller in Freiburg i. Br. für die Kollationierung mit der vatikanischen Handschrift zum Danke verpflichtet.

ragendste aller Philosophen sei. Aber auch die sancti, die Theologen, Boethius, Eustratius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz haben in der anerkennendsten Weise über ihn sich geäußert. Auch Augustins lobendes Urteil über die aristotelische Schrift De praedicamentis wird erwähnt. Schließlich weist Johannes de Polliaco noch auf die excellentissimi doctores Albertus, Thomas, Aegidius et Godefredus, also auf Albert den Großen, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Gottfried von Fontaines hin, welche Aristoteles hoch gewertet haben. Umsomehr ist es zu verwundern, daß manche so unehrerbietig über ihn und seine Lehre reden. Johannes de Polliaco betont hier auch seine Objektivität. Es ist ihm um die Wahrheit zu tun, nicht um Aristoteles. Dieser war ein Grieche und hat vor langer Zeit gelebt, während hingegen diejenigen, gegen welche er Aristoteles verteidige, seine eigenen Landsleute, Zeitgenossen und selbst seine eigenen Lehrer seien. Er schließt dann mit den Worten: So sind denn immer alle, welche dem Aristoteles in Fragen, die den Glauben nicht berühren, gefolgt sind, als die Männer ernster Wissenschaft betrachtet worden und diejenigen, die ihn tiefer verstanden haben, sind in höherem Grade so eingeschätzt worden. Es hat sich bisher niemand mit Aristoteles auf die gleiche Stufe gestellt. Die Lehre der philosophischen Gegner des Aristoteles verhält sich zur aristotelischen Philosophie ähnlich wie das Gesetz Mohammeds zum Gesetze Christi. Wie das Gesetz Mohammeds die Zersetzung des allein wahren Gesetzes Christi ist, so ist auch die Lehre dieser Antiaristoteliker die Verderbnis aller wahren Philosophie, einer Philosophie, in der Aristoteles den Primat beanspruchen kann.

Diesen begeisterten Lobeserhebungen des Aristoteles, wie sie der Pariser Theologe Johannes de Polliaco zu Beginn des 14. Jahrhunderts (1307) niedergeschrieben hat, stehen im 14. Jahrhundert auch scharfe ablehnende Urteile über Aristoteles und seine Philosophie aus Pariser Theologenkreisen gegenüber. Ich will nur eine dieser Stimmen hier vernehmen lassen. Hugolin Malabranca von Orvieto, der spätere Augustinergeneral, war ein einflußreicher Professor der Theologie an der Pariser Universität, wo er im Jahre 1247 das Verurteilungsdekret gegen Johannes von Mirecourt redigierte. Er hat sich nicht bloß durch seinen ungedruckten Sentenzenkommentar als einen tiefdenkenden Theologen gezeigt, sondern ist auch als wissenschaftlicher Organisator dadurch bestätigt, daß er die Statuten der theologischen Fakultät von Bologna (1364) redigierte.[68] Hugolin von Malabranca, der im Sinne der Franziskanerscholastik des 13. Jahrhunderts und vor allem Heinrichs von Gent die Illuminationstheorie des Augustinismus vertreten und weitergeführt

[68] Vgl. Fr. Card. Ehrle, I più antichi Statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna 1932, CLI 199.



hat, hat in der ausführlichen Einleitung zu seinem Sentenzenkommentar das philosophische und theologische Denken einander gegenübergestellt und gegen einander abgewogen und hat hiebei über die aristotelische Philosophie (philosophia humanitus inventa que habetur in libris Aristotelis, Cod. Vat. lat. 1094 fol. 9v) in schroff ablehnendem Sinne sich ausgesprochen. Es geschieht dies namentlich in dem Artikel: Utrum omne verum cognoscibile philosophice et theologice cognoscatur perfectius per philosophiam quam per theologiam. Nach seiner Auffassung geht die Philosophie, worunter die aristotelische Philosophie zu verstehen ist, sowohl in ihren theoretischen wie auch praktischen Disziplinen von irrigen Prinzipien aus und ist dadurch außerstand gesetzt, der Theologie irgend einen ersprießlichen Dienst zu erweisen.[69] Die theoretische Philosophie ist keine Wissenschaft, sondern vielmehr ein Mischmasch der entgegengesetztesten Irrtümer: Voce autem philosophiam more improprie loquentium, quia proprie loquendo non est scientia, sed mixtura falsorum. Wenn Aristoteles sagt: Gott existiert, so hat das nicht den gleichen Sinn und Wert, als wenn der Theologe das Dasein Gottes bejaht. Aristoteles hat eine Reihe von unzulässigen und irrigen Sätzen über Gott ausgesprochen. Er hat behauptet, daß Gott nicht fähig sei, die Welt zu erschaffen und ihr einen Anfang zu geben, und daß er deshalb auch nicht als allmächtig bezeichnet werden könne. Wenn Aristoteles sagt, daß Gott existiert, dann denkt er an eine andere Sache, an ein anderes Sein als der Theologe, der sich mit der gleichen Frage befaßt. Der Theologe versteht, wenn er den Satz: Deus existit ausspricht, unter dem Prädikat existit etwas Unendliches und unter dem Subjekt Deus den dreieinigen Gott, was alles bei Aristoteles ausgeschlossen ist. Ähnliches gilt auch auf psychologischem Gebiete. Aristoteles behauptet, daß die menschliche Seele trotz ihrer Einheit vielfältig der Potenz nach ist angesichts der Akte, die sie vollzieht. Er lehrt weiter, daß die Seele die Form des Körpers ist und zu gewissen Tätigkeiten sich körperlicher Organe bedient. Bis hierher hat der Philosoph richtig gedacht. Wenn er aber in der Seele eine Art materia prima sieht, dann entfernt er sich vom Theologen, der die Immaterialität der menschlichen Geistseele lehrt. Auch in Bezug auf den Grad der Gewissenserkenntnis ist jedwede theologische Erkenntnis höher als das philosophische Wissen. Denn das theologische Erkennen stützt sich auf die unfehlbare göttliche Offenbarung, während das philosophische Denken von falschen, ungewissen und schlecht angewendeten Prinzipien ausgeht. Das gleiche harte Urteil fällt Hugolin von Malabranca auch über die praktische

[69] Ich entnehme diese Darlegungen aus C. Michalski, Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle, Cracovie 1927, 18—22. C. Michalski benützt den Cod. lat. 15840 der Pariser Bibliothèque nationale.

Philosophie des Aristoteles. Die Ethik ist nach seiner Auffassung für die Gläubigen gänzlich unnütz. Ein Teil der Ethik enthält irrtümliche Lehren und der andere Teil derselben, der keine Irrtümer vorträgt, ist unzureichend und überflüssig. Die Ethik zeigt sich als unzureichend und überflüssig, da der Stagirite sich bloß mit dem Schein und der Außenseite, nicht mit dem Wesen und Kern der Tugend beschäftigt: quia nec virtutem cognovit Aristoteles, sed simulacrum virtutum. So hat Aristoteles die magnanimitas, die im Grund genommen doch ein Fehler ist, als eine große Tugend gefeiert und von der christlichen Demut nichts gesagt. Er redet von einer Gerechtigkeit des Gesetzes, aber nicht von unserer Rechtfertigung durch Jesus Christus. Im weiteren Verlauf macht Hugolin von Malabranca auch auf den verschiedenen Standpunkt des Philosophen und Theologen gegenüber der staatlichen Gesetzgebung aufmerksam und hebt hervor, daß das Richtige in dieser Gesetzgebung vollkommener in der Theologie enthalten ist. Den Grund für die groben Irrtümer der Philosophen sieht unser Augustinertheologe im Hochmut, der ihren Geistesblick getrübt hat.

Worte hellster Aristotelesbegeisterung klingen uns aus den Werken Dantes entgegen. Im vierten Gesang des Inferno schaut er die famiglia filosofica geschart um Aristoteles, den Meister derer, die da wissen, den alle bewundern und verehren, zu dem auch Sokrates und Plato aufschauen. Daran schließen sich die anderen hervorragenden Vertreter der griechischen Philosophie, Mathematik, Astronomie, Medizin und die beiden größten arabischen Philosophen Avicenna und Averroes, der Kommentator.

Vidi il maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno.
Quivi vid'io e Socrate e Platone
Che innanzi agli altri più presso gli stanno.[70]

[70] Inferno IV, 131—135. Domenico Palmieri S.J., Commento alla Divina Commedia I, Prato 1898, 214 bemerkt dazu: Con poche parole egli ti fa l'elogio più bello che udir si possa, d'Aristotile: il maestro di color che sanno, che suona meglio dell'altro del Convito (tr. 4 c. 2) maestro della umana ragione. Ed è notare, che quell'elogio del Filosofo, vero al tempo del Poeta, non è falso adesso, non già nelle scienze naturali, ma nelle così dette razionali, metafisiche e morali, le quali sono di quelle una guida sicura per il retto ragionare. K. Voßler, Die göttliche Komödie I², Heidelberg 1925, 98: „Ihm (Dante) stand fest, daß menschliche Kraft von sich aus in der Klarheit des Wissens und in der Reinheit und Stärke des Wollens es auf keine Weise höher treiben kann als Aristoteles ‚il maestro di color che sanno' und Cato, ‚il santo petto' gekommen waren. Sie sind ihm vorbildlich, nicht problematisch. Was ihnen mangelt, kann nicht errungen, sondern nur empfangen und erlebt werden: das Gnadengeschenk der göttlichen Offenbarung und Erlösung. Darum stehen Platon, Aristoteles, Cato und die ganze filosofica famiglia der Antike als

In erhabener Dichtung ist hier die Idee ausgesprochen, die später Rafael in seiner Philosophenschule von Athen zum farbenprächtigen Gemälde schuf. Von der Vita nuova bis zu seiner letzten Abhandlung De aqua et terra steht Dante unter dem Einfluß des großen griechischen Philosophen. Nicht weniger als 300 Aristoteleszitate finden sich in seinen Schriften, er hat, wie Voßler bemerkt, seinen Aristoteles besser gelesen als viele moderne Erklärer.[71] Nicht nur aus Aristoteles selbst, sondern auch aus Thomas von Aquin und noch viel mehr aus Albertus Magnus hat Dante aristotelische Gedanken und Anregungen geschöpft. Im Convito wird Aristoteles als der Meister und Führer der menschlichen Vernunft, als der Meister der Philosophen gerühmt, der einen fast göttlichen Geist besitzt und der im höchsten Grade Glauben und Gehorsam verdient. Dante bezeichnet Aristoteles als seinen Lehrer, seiner Lehre, die auf allen Wissensgebieten die Welt beherrscht, will er treue Gefolgschaft leisten.[72]

Mit Dante sind wir an der Schwelle der Renaissance angekommen. Man hat in der Geschichtsschreibung der Philosophie — ich erinnere bloß an Kuno Fischer oder Wilhelm Windelband — früher fast allgemein dem abstrakten formalistischen Aristotelismus der Scholastik, der kein Verständnis für Natur und Individualität aufbringen könne, den Platonismus der Renaissance gegenübergestellt, der seine Freude an Formenschönheit und der Natur hat und den Sinn für Persönlichkeit und Individualität erst geweckt hat. Gewiß, es liegt gewissermaßen über der Renaissance eine andere Stimmung als über der Scholastik, aber nach Ideengehalt und philosophischem Denkinhalt ist diese schroffe Gegenüberstellung von scholastischem Aristotelismus und Renaissanceplatonismus, wie jetzt ja allgemein zugegeben wird, nicht berechtigt.[73] Stand ja die ganze Frühscholastik und die Franziskanerscholastik des 13. Jahrhunderts hauptsächlich unter augustinisch-platonischem Einfluß und das Lehrgebäude des größten der Scholastiker, Thomas von Aquin, ist die Synthese von Augustinus und Aristoteles. Der reine philosophische Aristotelismus, der in der Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts seinen

ewige Ehrenbilder des Strebens nach Wahrheit und Freiheit in der ‚Komödie'. In stiller Erhabenheit und Trauer bezeichnen sie die natürliche Größe und Grenze des Menschengeistes".

[71] a. a. O. 202.

[72] Convito IV, 6 u. IV, 17, 21. Diese Texte sind zusammengestellt bei M. Baumgartner, Dantes Stellung zur Philosophie, in: Dante-Abhandlungen der Herren Dyroff, Krebs, Baumgartner, Sauer, Köln 1921, 48—71, speziell 59. Baumgartner verweist auf die Zusammenstellung der Aristoteleszitate bei E. Moore, Studies in Dante. First Series, Oxford 1896, 92—156, 334—343.

[73] Vgl. Cl. Baeumker, Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus. Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker. Herausgegeben von M. Grabmann, Münster 1927, 180—193.

Ursprung genommen hat, hat sich doch erst im Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts entfaltet und hat, wie die Forschungen von P. Duhem zeigen, auf dem Gebiete der Naturforschung Erkenntnisse gezeitigt, welche an Lebensdauer das Naturgefühl der Renaissance übertreffen. Im Zeitalter des Humanismus, der diesem spätscholastischen Aristotelismus schon wegen der verwahrlosten sprachlichen Form nicht freundlich gegenüberstand, ist die Vorliebe und selbst die Begeisterung für Aristoteles nicht erloschen. Die Humanisten Lionardo Bruni,[74] Filelfo, Theodor Gaza, Kardinal Bessarion, Gregor von Trapezunt, Johannes Argyropulos, haben neue Übersetzungen aristotelischer Werke veranstaltet. Hoher Wertschätzung erfreuten sich besonders die Ethik und die Politik des Stagiriten. Fürsten wie Herzog Federigo von Urbino waren Kenner und Verehrer des aristotelischen Schrifttums. Unter Papst Paul II. ließ sogar ein Kardinal seinen Köchen die nikomachische Ethik vortragen. Plato trat doch erst voll und ganz in den Gesichtskreis der Renaissance, nachdem unter dem Einfluß des Georgios Gemisthos Plethon am Hofe der Medici in Florenz die platonische Akademie entstanden war und Marsilio Ficino in seinen Übersetzungen die Werke Platos und Plotins erst zugänglich gemacht hatte. Der im 15. Jahrhundert heftig entbrannte Streit, wer der größere Philosoph gewesen, Plato oder Aristoteles, ist auch ein Beweis dafür, daß der Fürst der Peripatetiker noch hoch in Ehren stand. Dieser Streit wurde vor allem durch die 1455 erschienene Schrift des Gregor von Trapezunt: Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis entfacht, in der Aristoteles über alles erhoben und Plato in ungerechtester Weise angegriffen und geschmäht worden ist. Gegen Gregor von Trapezunt schrieb Kardinal Bessarion in griechischer und lateinischer Sprache sein Werk: In Calumniatorem Platonis, wohl die erste große Einführung in die platonische Gedankenwelt, ein Werk, das auf Marsilio Ficino einen tiefen Eindruck gemacht hat. Wenn Bessarion auch Plato über seinen Schüler stellt, so bringt er doch auch reichstes Verständnis für die Werte der aristotelischen Gedankenwelt auf. In diesem Streit um den Vorrang zwischen den beiden größten griechischen Philosophen ergriff für Aristoteles entschieden Partei der bedeutendste byzantinische Theologe des 15. Jahrhunderts Georgios Scholarios, der zur Verstärkung seines Beweises auch Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin ins Griechische übertrug.

Ich habe damit die Zeitgrenze meiner Darlegung überschritten, die auch nur einen Ausschnitt, ein Bruchstück der Werturteile des Mittelalters über

[74] Vgl. H. Baron, Lionardo Bruni Aretino: Humanistisch-philosophische Schriften. Mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Leipzig 1928. Hier ist auch p. 41—49 Lionardo Brunis Vita Aristotelis in ihren Hauptteilen erstmals ediert.



Aristoteles geben konnte. Der Name des Aristoteles begegnet uns auch in der nichtwissenschaftlichen Literatur des Mittelalters, in der Dichtung, ich erinnere bloß an den Troubadour Henri d'Andeli und sein Werk Lai d'Aristote, im erbaulichen Schrifttum, besonders auch in den Exempla, in der Erzählungsliteratur, in der oft sehr merkwürdige und pikante Anekdoten Schatten auf das Charakterbild des Philosophen streuen.

Ich kann hier nicht näher auf die Darstellung der bedeutsamen und mannigfachen Rolle, welche Aristoteles in der Legende und Dichtung des Mittelalters spielt, eingehen, da es sich für mich hauptsächlich um die Werturteile über Aristoteles in der wissenschaftlichen scholastischen Literatur des Mittelalters handelt. Der Stoff wäre ja hier unvergleichlich reicher und abwechslungsvoller als dies bei den Werturteilen über den Stagiriten in der mittelalterlichen philosophischen und theologischen Literatur der Fall ist. Auch ist diese Seite des mittelalterlichen Aristoteles schon ausreichend untersucht. So hat der französische Forscher Ch. Gidel eine größere Abhandlung über die Aristoteleslegende im Mittelalter veröffentlicht.[75] Besonders aber hat ein Münchener Gelehrter, Wilhelm von Hertz,[76] der ein großes Werk über Aristoteles im Mittelalter schreiben wollte, in ausführlichen, großenteils in den Veröffentlichungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften erschienenen Abhandlungen mit erschöpfender Verwertung des gedruckten und ungedruckten Materials und der ganzen Literatur alle diese Gegenstände, besonders Aristoteles in der Alexanderdichtung des Mittelalters, behandelt und dabei auch den Einfluß der pseudo-aristotelischen Schriften Secretum Secretorum und De pomo sive de morte Aristotelis hervorgehoben.

Ich will nur eine Frage herausgreifen, die das theologische Gebiet berührt und in der ich auch Neues bringen kann, die Frage De salute Aristotelis. Es wurde nämlich in der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts die Frage gestellt und erörtert, ob Aristoteles gerettet wurde und im Himmel ist. Diese Fragestellung begegnet uns zuerst im Cod. Vat. lat. 1012, einer Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts. Hier findet sich von fol. 127^{r}—127^{v} die anonyme Quaestio: Utrum Aristoteles sit salvatus. Da die Handschrift ausführliche Quaestionensammlungen der Franziskanertheologen Wilhelm von Alnwick und Jakob von Ascoli enthält, dürfen wir auch in dem Verfasser

[75] Ch. Gidel, La légende d'Aristote au moyen-âge. Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France 8 (1874), 285—332.

[76] W. Hertz, Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Fr. von der Leyen, Stuttgart 1905. Fr. von der Leyen hat für diese Ausgabe das mit Bemerkungen versehene Handexemplar des Verfassers benützt. S. 1—155 handeln über Aristoteles in der Alexandersage.

dieser Quaestio einen Franziskanertheologen des frühen 14. Jahrhunderts erblicken.[77] Das scharfe Urteil der Franziskanertheologen des 13. Jahrhunderts, eines Petrus Johannis Olivi, Petrus de Trabibus usw. hat hier ein eschatologisches Echo gefunden. Der anonyme Verfasser geht streng theologisch zu Werke. Er stellt sich drei Fragen, die er mit Berufung auf die Heilige Schrift und die Väter, besonders Augustinus, löst: 1. ob die salus und die beatitudo, das ewige Heil und die himmlische Seligkeit, die wir erhoffen, auf natürliche Weise vom Menschen erkannt werden kann, 2. ob Aristoteles über dieses Heil und diese Seligkeit richtig gedacht hat, 3. ob Aristoteles selig geworden ist. Entscheidend sind für die ganze Erörterung die biblischen Worte Sine fide impossibile est Deo placere (Hebr. 11, 6). Die erste Frage wird im verneinenden Sinne beantwortet. Bei der Erörterung der zweiten Frage wird zunächst dargetan, daß die Glückseligkeitslehre des Aristoteles im ersten und zehnten Buche der nikomachischen Ethik mit der christlichen Lehre von der himmlischen Glückseligkeit nichts zu tun hat. Aus der Verneinung der beiden ersten Fragen ergibt sich von selbst die Verneinung der dritten Frage, der Hauptfrage, ob Aristoteles das Heil erlangt habe. Aristoteles hat sich in seinem Denken und Leben lediglich auf dem Boden des rein Natürlichen bewegt und konnte deswegen nicht zur übernatürlichen Seligkeit gelangen. Es ist sehr zweifelhaft, ob er überhaupt an dic Unsterblichkeit der Seele geglaubt hat. Der Verfasser sieht in ihm einen Vertreter des Monopsychismus, er folgt der Deutung des Averroes, wonach nach Aristoteles alle Menschen nur einen einzigen geistigen Intellekt besitzen. Auf den Einwand, daß es hart sei, wenn ein solch berühmter und mit den glänzendsten Gaben ausgestatteter Mann, den Averroes als das vollendetste Exemplar eines Menschen, als einen Ideal- und Übermenschen bezeichnet habe, verloren gegangen sei, gibt unser Autor zur Antwort: Das hat gar nichts zu bedeuten, es sind ja auch Engel, die an natürlicher Begabung den Aristoteles weit überstrahlt haben, wegen ihres Hochmutes in die Hölle gestürzt worden. Man darf sich um dieses Schicksal des Aristoteles um so weniger wundern, als ja auch Salomon, der nicht bloß durch natürliches Wissen, sondern auch durch göttliche Inspiration erleuchtet gewesen ist, verdammt worden zu sein scheint. Interessant ist auch seine Antwort auf einen anderen Einwand, in welchem auf eine Äußerung in der Schrift Secretum Secretorum verwiesen ist. Darnach habe Gott zu Aristoteles gesagt: Ich nenne dich eher einen Engel als einen Menschen. Unser

[77] Die Handschrift ist ausführlich beschrieben bei A. Pelzer, Codices Vaticani Latini Tomus II, Pars Prior, Codices 679—1134, Roma 1931, 493—499.



Anonymus sagt hierauf ganz richtig: Libellus iste sicut et alius, qui dicitur de pomo Aristotelis, non sunt authentici.[78]

Diese beiden pseudo-aristotelischen Schriften boten gerade für die Behauptung, daß Aristoteles im Himmel ist, ein Text- und Beweismaterial. In der Einleitung des Secretum Secretorum findet sich eine Reihe solcher Bemerkungen. Viele Gelehrte haben den Philosophen wegen seiner Liebe zur Wahrheit in die Zahl der Propheten gerechnet. In den Chroniken der Griechen ist zu lesen, daß Gott dem Aristoteles in einer Offenbarung gesagt habe: Siehe, du stehst zu mir so, daß ich dich eher einen Engel als einen Menschen nenne. Aristoteles hat hehre Wunder in solcher Menge vollbracht, daß ihre Aufzählung zu lange würde. Über seinen Tod bestehen verschiedene Ansichten. Einige glauben, daß er in einer Säule von Licht zum Himmel aufgefahren ist.[79] Auch die pseudo-aristotelische Schrift De pomo sive de morte Aristotelis, welche über die letzten Stunden und letzten Worte des Philosophen handelt, konnte für das Jenseitsschicksal des Stagiriten im Sinne der himmlischen Beseligung in Anspruch genommen werden. Zu den letzten Worten des Aristoteles, wie sie in der lateinischen Übersetzung in den Handschriften stehen, ist später noch der Ausruf hinzugefügt worden: O ens entium miserere mei![80]

Es scheinen im 15. Jahrhundert besonders in Deutschland Vertreter der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Frage nach dem Seelenheil des Aristoteles wieder aufgegriffen und in einem positiven Sinne gelöst zu haben. Im Cod. 983 lat. fol. 247 der Preußischen Staatsbibliothek fol. 426r—446r ist von einem Anonymus eingehend die Frage: Utrum Aristoteles fuit hereticus und zwar mit Bezugnahme auf die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt behandelt. Der Verfasser beantwortet die Frage dahin, daß Aristoteles kein Häretiker gewesen ist. Er stützt sich in der Begründung hauptsäch-

[78] Die Unechtheit dieser beiden Schriften hat auch ein anderer Franziskanertheologe des 14. Jahrhunderts, Petrus de Candia, der spätere Pisaner Papst Alexander V. wahrgenommen. Er wendet sich gegen Theologen, welche die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt im katholischen Sinne umdeuten wollten: Sed [quia] aliqui theologi volunt Aristotelem catholicum facere, dicunt, quod nunquam fuit sua opinio, quod mundus eternaliter fuerit. Diese Theologen berufen sich auch auf Aussprüche des Liber de pomo und des Secretum secretorum. Dagegen bemerkt Petrus von Candia: Ad auctoritates patet, quod prima, que sumitur ex libro de pomo, non facit contra eum, quia de auctore istius libri, utrum Aristoteles fuerit, [verisimiliter dubitatur], ymmo creditur a multis firmiter, quod nunquam fecerit librum illum. Et consimiliter dicitur de libro de secretis secretorum. Franz Kardinal Ehrle S.J., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexanders V., Münster 1925, 66—67.

[79] W. Hertz, a. a. O. 161.

[80] Ebd. 396.

lich auf Thomas. Nach Thomas ist die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt so zu verstehen, daß die Welt keinen Anfang habe per motum localem. Weiterhin war für Aristoteles der wahre Glaube nicht verpflichtend, da er ja noch nicht verkündigt war. Dann fehlt bei ihm die Halsstarrigkeit, die pertinacia der Häretiker. Außerdem beruft sich unser Anonymus auf Albertus Magnus, der Aristoteles ganz allgemein damit entschuldigt habe, daß er eben ein Mensch gewesen sei und als Mensch habe irren können.[81]

Während hier nur eine Vorfrage für die Hauptfrage nach der salus Aristotelis behandelt ist, besitzen wir aus der Feder eines Kölner Theologen Lambertus de Monte eine ausführliche Monographie De salute Aristotelis. Lambertus de Monte, der eine Reihe von Aristoteleskommentaren im Anschluß an Thomas von Aquin geschrieben hat, ist mit Gerhard de Monte einer der Hauptvertreter der thomistischen Richtung im Streit zwischen den Albertisten und Thomisten an der Kölner Universität im 15. Jahrhundert. Seine Schrift De salute Aristotelis habe ich in einer Inkunabel der Münchener Staatsbibliothek (s. l. et a.) eingesehen. Sie trägt hier den Titel: Questio magistralis a venerando magistro Lamberto de Monte artium et sacre theologie professore eximio vigilantissime congesta ostendens per auctoritates scripture divine, quod juxta saniorem doctorum sententiam probabilius dici potest de salvatione Arestotelis stragerite nati Nicomaci grecorum omnium sapientissimi. Das Initium lautet: Questio incidentaliter mota diffuse tamen et amplissime per venerabilem magistrum nostrum Lambertum de Monte sacratissime theologie professorem eximium in sua lectione ordinaria prosequuta circa hoc verbum sapientis a sapientie primo capitulo scriptum: Sanabiles fecit nationes orbis terrarum. Tum ob singularem amorem erga philosophorum principem Arestotilem cuius doctrinam juxta fidelissimam interpretationem sancti et angelici doctoris Thome Aquinatis Colonie in gymnasio monte quadraginta circiter annos propugnavit ac per lucidissimas similitudines edisseruit, uti sua post se relicta testantur preclara opera. Tum etiam propter nonnullos pertinaciter dicentes Arestotilem et omnes gentiles philosophos qui fuerunt tempore date legis fuisse in statu eterne damnationis. In qua quidem questione specialius discindit, quid juxta saniorem doctorum sententiam probabilius dici possit de salute Arestotelis. Darnach wurde im 15. Jahrhundert in Köln und anderswo in Deutschland die Frage nach dem Jenseitsschicksal des Aristoteles erörtert und in einem negativen Sinne beantwortet. Gegen diese Auffassung wendet sich nun der Thomist und Aristoteleskommentator Lambertus de Monte in dieser Schrift. Der Verfasser stellt diese Frage in

[81] Vgl. die eingehende Beschreibung der Handschrift bei V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II 3, Berlin 1905, 1247—1250.



den Zusammenhang der dogmatischen Lehre vom Heile der Heiden. Er löst zuerst die grundlegende Frage, ob und auf welchen Wegen die Heiden, denen die Offenbarung nicht zugekommen ist, gerettet werden konnten. Er behandelt eingehend auch die Hauptschwierigkeit in der Frage von der Rechtfertigung der Heiden, wie dieselben, obschon sie den Inhalt des Glaubens und der Offenbarung nicht kennen konnten, imstande waren, der paulinischen Forderung zu genügen: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est et inquirentibus se remunerator sit (Hebr. 6, 11). Er stellt hier den Satz auf: Für die Heiden war es hinreichend zu glauben, daß es einen Gott gibt und daß dieser Gott denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist, weil in diesem Glauben einschlußweise der Glaube an die Menschwerdung und das Erlösungswerk Christi enthalten ist. Diese dogmatischen Voraussetzungen, die im wesentlichen die Lehre des heiligen Thomas von der Rettung der Heiden zum Ausdruck bringen, sind die Unterlage für die Lösung der Hauptfrage, ob Aristoteles gerettet worden ist. Lambertus de Monte weist zu diesem Zwecke nach, daß Aristoteles an einen Gott geglaubt und an Gott den Vergelter geglaubt hat. Für den Glauben an den einen und wahren Gott wird das Schlußkapitel des 12. Buches der Metaphysik vor allem angerufen.

Der Vergeltungsglaube des Aristoteles wird durch Texte aus der nikomachischen Ethik, aus De bona fortuna und De anima und besonders auch aus dem Secretum Secretorum und der Schrift De pomo sive de morte Aristotelis bewiesen. Während, wie wir oben sahen, der anonyme Franziskanertheologe des frühen 14. Jahrhunderts die Unechtheit dieser beiden Schriften erkannt hat, benützt Lambertus dieselben als echte Aristotelesschriften und räumt ihnen in der Beweisführung eine bevorzugte Stelle ein. Ja er benützt einen Zusatz, der in den Handschriften der lateinischen Übersetzung von De pomo sich nicht befindet: Immo si commune dictum omnino non deperditur, credibile est Aristotelem circa finem illa verba dixisse, quae communiter de eo dicta famantur: O ens entium miserere mei, in quo patet, Arestotilem suam imperfectionem deo per modum confessionis recognovisse. Lambert läßt also Aristoteles nach einer Art vollkommener Reue und Beichte sterben. Joh. Jak. Beurer fragt in seiner 1587 erschienenen Vita Aristotelis, von wem (quo auctore) dieser Zusatz O ens entium miserere mei stamme.[82] Wir sehen, daß ihn schon Lambertus de Monte kennt und vorfindet. In dem übrigen Teil der Abhandlung setzt Lambertus de Monte sich eingehend mit den gegen die Rettung des Aristoteles erhobenen Einwänden auseinander. Die Schlußworte geben noch eine Zusammenfassung und klingen in ein Lob auf Aristoteles aus:

[82] Hertz a. a. O.

Cum juxta Commentatoris in prologo libri physicorum elegantissimam et notatu dignam sententiam Nullus eorum qui etate sequuti sunt Arestotilem omnium grecorum sapientissimum usque in hunc diem quidcunque suis addidit artibus, quod esset dignum harum pars appellari. Nec quispiam in eius verbis invenit errorem alicuius quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno miraculosum et extraneum existit et cum hec dispositio in uno reperiatur homine, dignus est potius esse divinus quam humanus. Etiam sanctus Thomas in plerisque locis de eternitate mundi loquens et precipue in octavo physicorum asserit veritatem fidei rationibus Arestotelis efficaciter impugnari non posse nec venit Arestoteles circa mundi perpetuitatem aut circa intelligentium multitudinem asserendus hereticus.[83] Idcirco venerandus et eximius magister noster Lambertus de Monte sacrarum litterarum interpres et scrutator profundissimus in prehabita questione ostendit et concludit probabiliter per auctoritates sacre scripture divine et juxta saniorem doctorum sententiam Arestotelem summum philosophorum principem esse de numero salvandorum. Diese Schrift des Lambertus de Monte wird im 16. Jahrhundert von Agrippa von Nettesheim, der 1486 in Köln geboren wurde, erwähnt[84] und begegnet uns noch im 18. Jahrhundert in der Korrespondenz des Fürstabtes Martin Gerbert von St. Blasien. In einem Briefe des J. G. Zumtobel an den Fürstabt vom 18. April 1779 ist von Aristoteles bemerkt: sein ewiges Heil ist in Köllen mit dem Büchgen: De salute Arestotelis in Erwägung gezogen.[85] Auch C. Prantl kennt und erwähnt diese Schrift des Lambertus de Monte:[86] „Er (Lambertus de Monte) war es, der die thomistische Verquickung des Aristotelismus mit der Orthodoxie so weit trieb, daß er förmlich eine Seligsprechung des blinden Heiden Aristoteles in Vorschlag brachte." Diese Forderung ist allerdings in der Bejahung der salus Aristotelis, in der Behauptung, daß Aristoteles selig geworden ist, nicht eingeschlossen. Aus den Kreisen der Kölner Thomisten stammt auch ein Liber de vita et morte Aristotelis metrice conscriptus cum glossa interlinearia. Dieses Gedicht, welches als Inkunabel s. l. et a. gedruckt wurde, ist von C. A. Heumann im dritten Band seiner Acta

[83] Vgl. die obigen Ausführungen im Cod. 983 theol. fol. 247. Die Quaestio utrum Aristoteles fuit hereticus wird auch von Lambertus de Monte stammen, zumal im gleichen Kodex sich Werke von Gerhardus de Monte und Lambertus de Monte befinden.

[84] H. C. Agrippa de Nettesheim, De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber c. 54, Lugduni Batavorum 1644, 120 sq.: quem (sc. Aristotelem) Colonienses mei theologi etiam divis adnumeraverunt librumque sub prelo evulgatum ediderunt cui titulum fecerunt de salute Aristotelis.

[85] G. Pfeilschifter, Die Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien I, Karlsruhe 1931, 565.

[86] C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande IV, 223.

philosophorum mit Einleitung und Bemerkungen versehen wieder veröffentlicht worden.[87] Die erste Nachricht hievon findet sich bei dem schon genannten Agrippa von Nettesheim, der von den Kölner Theologen im Anschluß an die Mitteilung über die Schrift De salute Aristotelis schreibt:[88] sed et alium (sc. librum) versu et metro De vita et morte Aristotelis, quem theologica insuper glossa illustraverunt, in cuius calce concludunt Aristotelem sic fuisse Christi precursorem in naturalibus quemadmodum Joannes Baptista in gratuitis. Das Gedicht ist, wie Hertz dartut,[89] in seinem zweiten Teile eine Versifizierung der pseudo-aristotelischen Schrift De pomo sive de vita Aristotelis. Namentlich in den Glossen erreicht die Aristotelesverhimmelung und Aristoteleschristianisierung des scholastischen Mittelalters ihren Gipfelpunkt. Ich bringe die Glosse, die am Anfang und jene, die am Schlusse steht, im Wortlaut. Die erste lautet: Aristoteles tanto lumine scientiae erat instructus, ut scientias imperfecte ab aliis traditas ipse consummaret et artificialiter in scriptis relinqueret posteris, ita quod nullus philosophorum post eum suis dictis aliquid valeret addere, quod ex suis scriptis originem non haberet: in cuius etiam dictis non potest inveniri aliqua falsitas, quod semper sua eloquia firmissimis rationibus stabiliuntur: qui propter illius virtutis excellentiam super ceteros mortalium hominum status appellari potius debet Deus quam homo, quod in suis dictis non erravit, quod potius est divinum quam humanum. Die zusammenfassende Glosse am Schluß lautet also: Concludendo ergo finaliter et cum veritate dico, quod Aristoteles per Dei misericodiam (quam ex intimo cordis affectu imploravit dicens: O ens entium, misere mei!) sua sancta morte potitus translatus est ad aeternae beatitudinis solium. Quis ergo sanae mentis de huius rei veritate ambigere possit, cum ipse Aristoteles habuerit Dei omnipotentis notitiam, quod etiam Deum summum bonorum communicatorem non diligeret, cum dicat in primo libro de caelo et mundo, quod extra caelum est ens, a quo cunctis derivatum est esse, scilicet tam naturale quam gratuitum. Qui quidem Aristoteles adeo necessarius fuit ante Verbi Dei incarnationem, sicut necessario collatio gratiae praesupponit conditionem ipsius naturae: quia Aristoteles fuit legis naturae maximus doctor et inventor. Ex quo patet, quod Aristoteles fuit precursor Christi in naturalibus, sicut Johannes Baptista fuit praecursor Christi ad praeparandam ipsi plebem perfectam in gratuitis. Nec

[87] C. A. Heumann, Acta philosophorum. Das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica III, Halle 1723, 345—374. Ich wurde hierauf durch die eingangs erwähnte Abhandlung von Ch. Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen-âge. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 1877, 755ff aufmerksam gemacht.

[88] l. c.

[89] a. a. O. 380.

obstat Aristotelem fuisse ante legem gratiae, quia dicit Augustinus, quod aliqui erant homines veteris legis, qui per gratiam personalem fuerunt de nova lege. Et hoc est, quod dicit Apostolus ad Romanos secundo, quod gentes legem non habentes naturaliter agunt ea quae sunt legis: quemadmodum noster Aristoteles fecit, ut patet in scientiis ab eo traditis. Contra quem murmurantes sunt generaliter omnes Begardi et Lollardi, qui videntes festucam in oculo alterius, in propriis autem oculis trabem minime conspiciunt: quibus omnibus silentium impono. Es wird dann noch auf die kirchliche Verurteilung der Begarden verwiesen.

Diese beiden Glossen, namentlich die erste, erinnern so sehr an die obigen Ausführungen des Lambertus de Monte, daß man ihn als Verfasser dieser Glossen betrachten könnte. Wie bei Lambertus de Monte, so wird auch hier von Aristoteles gesagt, daß er eine solche Wissensfülle besaß, daß die späteren Denker nichts bringen konnten, was nicht schon in seinen Schriften enthalten ist, daß in seinen immer mit den stärksten Gründen bewiesenen Lehren sich kein Irrtum findet, so daß er wegen dieser Irrtumslosigkeit mehr als Gott denn als Mensch bezeichnet werden kann. Auch wird, wie von Lambertus, so auch von diesem Glossator, dem sterbenden Aristoteles der Ausruf: O ens primum miserere mei in den Mund gelegt. Neu scheint nur die Behauptung zu sein, daß Aristoteles, der Philosoph und Interpret des Naturgesetzes, der Vorläufer Christi auf natürlichem Gebiete gewesen ist, ähnlich wie Johannes der Täufer der Vorläufer des Herrn in der Gnadenordnung war. Diese Aristotelesverherrlichung, ja Aristotelesvergötterung seitens der Kölner Thomisten ist vielleicht noch überboten von einem Schüler des Pietro Pomponazzo, von dem Humanisten Giovanni Gennesio Sepulveda, der allen Ernstes sich für eine förmliche Seligsprechung des Aristoteles einsetzte.[90] Doch die Stellungnahme des italienischen Humanismus zu Aristoteles liegt außerhalb des Rahmens dieser Abhandlung. Den Tatsachen entspricht es nicht, wenn man, wie Agrippa von Nettesheim es getan hat,[91] aus dieser Aristotelesverhimmelung in den Kreisen der Kölner Thomisten einen Schluß auf die Gesamtscholastik ziehen wollte. Das Bild, das wir im Vorhergehenden von Aristoteles im Werturteil der mittelalterlichen Scholastik entwerfen konnten, ist wahrlich eine unwidersprechliche Widerlegung einer solchen Behauptung. Am wenigsten darf man von den Übertriebenheiten der Kölner Thomisten einen Schluß auf den heiligen Thomas selbst, dessen maßvolles, abgewogenes Urteil wir kurz kennen gelernt haben, machen. Wir finden auch bei den Vertretern der Thomistenschule anderer Länder im ausgehenden Mittelalter keine

[90] Vgl. Ch. Waddington a. a. O. 757.

[91] l. c. c. 8.

solchen Übertreibungen und Verstiegenheiten. Ich verweise bloß auf die Metaphysikkommentare der beiden Dominikaner Dominikus von Flandern und Paulus Soncinas, welche an inhaltlichem Wert die Aristoteleserklärungen des Lambertus de Monte weit überragen.

Ich bin am Schlusse meiner Darlegungen. In denselben dürfte sich nicht bloß die Auktorität des Aristoteles im mittelalterlichen scholastischen Denken, sondern auch der Fortschritt der Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie und Theologie widerspiegeln. Wie hat sich das Bild doch, seit J. A. Launoj sein Buch: De varia Aristotelis fortuna in academia Parisiensi (Parisiis 1653) schrieb, oder auch seit der in meiner Untersuchung mehrfach erwähnten und verwerteten Abhandlung Waddingtons aus dem Jahre 1877 verändert und bereichert.

Von großem Interesse wäre es, das Werturteil des Mittelalters mit dem Werturteil der Gegenwart zu vergleichen. „Das Mittelalter," bemerkt Werner Jäger, „hat, um Aristoteles ganz in die eigene Gedankenwelt hineinzuziehen, die individuellen Züge des Denkers ausgelöscht und ihn zum Repräsentanten der Philosophie überhaupt gemacht. Man kann die Größe einer solchen Stellung zu der Sache, die er vertritt, nicht leugnen: auch er selbst wollte ja nur die Sache, nicht die Person, ewige Wahrheit und nicht geschichtliche Gelehrsamkeit."[92] Der Standpunkt der modernen Aristotelesforschung ist ein anderer geworden. Sie sucht eine geschichtliche Kenntnis des inneren Entwicklungsganges des Aristoteles und seiner Stellung innerhalb der griechischen Philosophie und Kultur zu gewinnen. Die Philologie und Altertumswissenschaft hat für die Aristotelesforschung Horizonte eröffnet, welche dem Mittelalter verschlossen waren. Die geschichtliche Bedeutung und Größe des Stagiriten ist dadurch nicht verringert, sondern vielmehr erst recht ins Licht gestellt worden. An mittelalterliche Aussprüche wärmster Aristotelesbegeisterung gemahnt es, wenn Werner Jäger in einer freilich viel inhaltsvolleren Art über Aristoteles schreibt: „So hoch das Ideal des Aristoteles an sich war, bewundernswerter noch ist seine Verwirklichung im Geiste eines einzigen Menschen. Sie ist und bleibt ein psychologisches Wunder, in das wir nicht tiefer eindringen können. Das Wort Universalität kennzeichnet nur die staunenswerte Fähigkeit der Ausdehnung über sämtliche Reiche der Wirklichkeit und die ungeheuere Kraft der Stoffaufnahme. Beides war nur einer technisch bewußten Zeit erreichbar. Aber das weit Größere liegt in der geistigen Spannweite, die zugleich die Schau der übersinnlichen Wesenheiten im reinen νοῦς, die Messerschärfe der begrifflichen Verstandestätigkeit und die mikroskopi-

[92] W. Jäger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, 393.

sche Genauigkeit der sinnlichen Beobachtung umfaßt. Diese Erscheinung wird uns verständlicher, wenn wir aus dem Verlauf der Entwicklung des Aristoteles erkennen, daß in ihr Originalität und Empfänglichkeit sich gegenseitig ausgleichen, aber auch so bleibt die hochgesteigerte innere Erlebnisfähigkeit und Hinneigung zum Metaphysischen in dem seelischen Befund einer ausgesprochenen Entdecker- und Beobachternatur etwas Einzigartiges".[93]

ANHANG

Das Werturteil des Johannes de Polliaco über Aristoteles

(Cod. Vat. lat. 1017 fol. 14r—14v).

De auctoritate Aristotelis in puris naturalibus.

Existimo, quod in pure speculativis quod dico propter credibilia longe securius est sequi Aristotelem quam illos propter rationes quas tunc assignabo. Et adhuc in illo, in quo Aristoteles erravit, principaliter et alii philosophi isti minus rationabiliter sunt locuti scilicet in eternitate mundi, ut dicetur in questione sequenti. Et si Aristoteles erravit in hiis, que sciri non possunt, tamen probabiliores rationes induxit in apparentibus probantes istud non incepisse quam illi, quod mundus de necessitate incepit scriptura sacra et fide exceptis. Cum vero dicunt, quod in hiis, que sciri possunt per naturam, pessime erravit, quero: ubi, nec possent dicere. Cum dicunt, quod illi doctores Aristotelem convincerent, si ambo viverent, quod magis fuerunt regula in natura quam Aristoteles (hier steht am Rand Magna laus Aristotelis) istud probatione indiget aut per rationem aut per testimonium autenticum, que tunc plura induxi pro Aristotele. Et iterum in prologo doctoris in principio libri de sectis dicitur, quod fuit vir magni consilii et lucrative magne penetrabilis intellectus, videlicet vigilans in legalibus studiis in gratuitis moribus et spiritualibus scientiis et contemplativus et caritativus discretus humilis amator justitie revelator virtutis. Et propter hoc multi philosophorum reputabant eum de numero prophetarum. Invenitur enim in antiquis codicibus grecorum, quod deus excelsus destinavit eum ad angelum suum dicens: potius nominabo te angelum quam hominem. Et Avicenna, qui inter Arabes fuit maximus, sic dicit de eo: Cum medici considerant sicut debent et certificant, inveniunt rem sicut videtur Aristoteli et non sicut ipsis videtur. Unde ipse quidem volens disputando ad magnum inconveniens ducere et loco metaphisice dixit: ad tantam ductus est insaniam ut magnum magistrum fere errasse protulisset. Et secundo metaphisice

[93] a. a. O. 433.

dicit Commentator, quod Aristoteles comprehendit veritatem omnium entium simpliciter aut in maiori parte, secundum quod est possibile in humana natura. Et de Platone dicitur, quod cum Aristoteles aberat a scolis, suis exclamabat: heu surdum est auditorium intellectus abest. Et breviter omnes philosophi, quotquot auctoritatis fuerunt apud nos Aristoteli dant testimonium tamquam excellentissimo. Nonne etiam sancti Boecius et Eustratius libros suos commentantes Basilius et Nissenus Gregorius, qui verba sequentes Aristotelis, ubi loquuntur de eisdem, de quibus Aristoteles, ut patet per Damascenum libro I. et Gregorium in libro de homine. In quibus et Augustinus ymo certe, qui cum magna diligentia predicamenta Aristotelis transtulit et verbo ad verbum ruminavit eum sequens per omnia et de ipso sic dicens in principio predicamentorum suorum: Idcirco miranda est Aristotelis philosophi diligentia qui disserendi de omnibus cupidus ab ipsius cepit examine, quam sciret et pretermissam a cunctis [94] et rationibus necessariam. Hic ergo nos docuit etc. Ecce similiter commendat Aristotelem, quomodo doctores excellentissimi scilicet Albertus, Thomas, Egidius et Gotifredus sibi dant testimonium, nullus sane mentis ignorat. Et ideo mirandum est, quomodo aliqui irreverenter ita loquuntur contra ipsum et eius doctrinam, quia etiam ubi erravit si quis se non vellet iuvare de fide et scriptura eque probabiliter loqui non posset in contrarium. Inducant autem isti unum solum testimonium autenticius pro illis et ista dico non quia curem de Aristotele in se et longe illos doctores plus personaliter dilexi quam Aristotelem, quia Aristoteles grecus fuit mihi non contemporaneus, illi mihi contemporanei et conterranei fuerunt et etiam doctores mei, sed ut vos possimus inducere in cognitionem veritatis, quia magis ponet quis, quod a probabili viro dictum est quam a quocumque alio, ut dicitur 1. thopicorum. Unde semper qui secuti sunt Aristotelem in hiis que fidem non tangunt reputati sunt scientes et qui enim plus intellexerunt, maiores reputati sunt nec aliquis usque ad ista tempora ausus est se equiparare Aristoteli. Et secundum quandam proportionem aut similitudinem consimilis est comparatio doctrine illorum in speculabilibus pure ad doctrinam Aristotelis sicut legis Machometi ad legem Christi, quia sicut lex Machometi est corruptio legis verissime Christi sic doctrina illorum (fol. 14^v) est corruptio omnis vere doctrine seu probabilis in speculabilibus pure, inter quas doctrinas Aristoteles optinet principatum.

[94] In der Handschrift steht pretermissam accidentis.



V.

KAISER FRIEDRICH II. UND SEIN VERHÄLTNIS ZUR ARISTOTELISCHEN UND ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

Die Verschiedenheit der Beurteilung Kaiser Friedrichs II., wie sie K. Hampe in seiner Schrift: „Kaiser Friedrich II. im Urteil der Nachwelt"[1] in so anschaulicher Weise dargestellt hat, erstreckt sich auch auf das Verhältnis des großen staufischen Kaisers zum Geistesleben seiner Zeit, vor allem auch zur aristotelisch-arabischen Philosophie und Naturwissenschaft. Diese Beziehungen sind sowohl von Historikern, welche die Gesamtpersönlichkeit des Kaisers behandeln — ich nenne hier vor allem in erster Linie wieder K. Hampe — wie auch in Einzeluntersuchungen dargelegt worden. Die Materialien hiefür sind in größtem Umfange in der Historia diplomatica Frederici Secundi von Huillard-Bréholles bereitgestellt. Von älteren Autoren hat Amari das geistige Leben am Großhofe Friedrichs II. im Zusammenhang mit der arabischen Kultur, die ja auch in Sizilien Wurzel gefaßt hat, beleuchtet.[2] Das Gesamtgebiet der geistigen Bewegungen und Strömungen am Hofe Kaiser Friedrichs II. hat H. Niese in einem eindrucksvollen Bild betrachtet.[3] Ohne Zweifel die wertvollsten Untersuchungen verdanken wir hierüber C. H. Haskins, der über die Wissenschaft am Hofe Friedrichs II., über Michael Scottus, die bedeutendste und einflußreichste wissenschaftliche Persönlichkeit an diesem Hofe, sowie über das Werk des Kaisers De arte venandi cum avibus bahnbrechende Abhandlungen geschrieben hat.[4] Während

[1] K. Hampe, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt, Stuttgart 1925.

[2] M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia (4 Bde.), Firenze 1854—1868 (Neuauflage in Angriff genommen).

[3] H. Niese, Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II. Historische Zeitschrift 108 (1912), 473—540.

[4] Vor allem kommen drei Abhandlungen von Ch. H. Haskins in Betracht, welche früher in Zeitschriften erschienen waren und in überarbeiteter Form in sein Werk Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge (U.S.A.) 1924 Aufnahme gefunden haben: Science at the Court of the Emperor Frederick II S. 242—271; Michael Scott 272—298; The „De Arte venandi cum Avibus" of the Emperor Frederick II. 299—326. Außerdem kommen von Abhandlungen aus der Feder von Haskins in Betracht: The Alchemy Ascribed to Michael Scot. Iris X (1928); Michael Scot in Spain. Homenaje á Bonilla y San Martin, Madrid 1930 II, 129—134; Latin Literature under Frederick II. Speculum III (1928), 129—151, abgedruckt in Ch. H. Haskins, Studies in Mediaeval Culture, Oxford 1929, 124—147.

die vorausgehende Forschung hauptsächlich das bei Huillard-Bréholles bereitliegende urkundliche Material sowie Mitteilungen und Urteile in Geschichtswerken des 13. Jahrhunderts durchgearbeitet und verwertet hat, nimmt Haskins aus den tiefdurchschauten Zusammenhängen der großen aristotelischen und arabischen wissenschaftlichen Bewegung heraus Stellung zu der Frage, wie Friedrich II. von dieser Bewegung ergriffen worden ist und diese Bewegung selbst gefördert hat. Namentlich kann Haskins mit seiner tiefgründigen Kenntnis der einzelnen Phasen der Aristotelesübersetzungen, die er durch wertvolle Funde beleuchten konnte, die aristotelisch-arabische geistige Bewegung am Hofe und im Königreiche Friedrichs II. viel eher in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge einfügen und richtiger bewerten als dies einem Forscher möglich ist, dem das wissenschaftliche Leben an der Magna Curia Friedrichs II. mehr als eine isolierte Erscheinung, die man leicht überschätzt, entgegentritt. Haskins hat außerdem neues bisher unerforschtes Material seinen Untersuchungen zugrundelegt. Er hat meines Wissens zum erstenmal das große astrologische Hauptwerk des Michael Scottus, den Liber introductorius und den Liber particularis durchgearbeitet und daraus eine Fülle neuer Erkenntnisse für die wissenschaftlichen Interessen und Anschauungen Friedrichs II. geschöpft. Weiterhin hat er auch die noch ungedruckten Teile des Buches De arte venandi cum avibus herangezogen und hier neue Belege für die empiristische Denkweise des kaiserlichen Verfassers gefunden.

Man könnte sich fragen, ob es nach diesen Forschungen von Haskins noch einen Sinn hat, die Beziehungen Friedrichs II. zur aristotelisch-arabischen Philosophie aufs neue zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Ich kann mir ein gewisses Recht hiezu zusprechen, da ich mich mit der Geschichte des mittelalterlichen Aristotelismus, vor allem mit den Problemen der Aristotelesübersetzungen und der Aristotelesrezeption, seit vielen Jahren befasse. Es ist mir auch nicht möglich, die ganze Frage hier zu erörtern, ich möchte mich darauf beschränken, über einzelne Persönlichkeiten, die am Hofe Friedrichs II. in Palermo oder an der von ihm gegründeten Landesuniversität Neapel Träger und Vermittler der aristotelisch-arabischen Gedankenwelt gewesen sind, Mitteilungen zu machen und die Frage, wie die Weltanschauung Friedrichs II. sich von dieser Gedankenwelt hat beeinflussen lassen, aus dem Milieu der Philosophie, der philosophischen Bewegungen und Kämpfe des 13. Jahrhunderts zu erörtern. Ein äußerer Anlaß, diesen Gegenstand zu behandeln und namentlich auf die bahnbrechenden und wegweisenden Forschungsergebnisse von Ch. H. Haskins mit allem Nachdruck hinzuweisen, ist

für mich auch das Werk von Ernst Kantorowicz über Kaiser Friedrich II.[5] Es steht mir nicht zu, an den anderen Teilen dieses aus dem Stefan-George-Kreis stammenden, so eindrucksvoll und fesselnd geschriebenen Werkes irgendwie etwas auszusetzen, aber der Abschnitt, welcher über die Stellung Friedrichs II. zur Wissenschaft handelt, weist eine solche Fülle von tatsächlichen Unrichtigkeiten und von unbegründeten Urteilen auf, daß eine erneute Behandlung des Gegenstandes nicht als überflüssig erscheinen dürfte. Kantorowicz läßt eine genügende Kenntnis der Geschichte der Aristotelesübersetzungen und der Aristotelesrezeption, über die in den letzten Jahren viele Spezialuntersuchungen und auch zusammenfassende Darstellungen erschienen sind, vielerorts vermissen. Um nur einige dieser Versehen anzuführen, so läßt Kantorowicz am Hofe Friedrichs die aristotelische Rhetorik und die nikomachische Ethik, ohne eine Einschränkung zu machen, bekannt sein. Bei der Ethikübersetzung kann es sich nur um die die drei ersten Bücher umfassenden älteren griechisch-lateinischen Teilübersetzungen der Ethica vetus und Ethica nova handeln; die Übersetzung der ganzen nikomachischen Ethik, die etwas vor 1250 durch Robert Grosseteste hergestellt wurde und die in der Pariser Studienordnung von 1253 noch nicht verwertet ist, kann noch nicht in Betracht kommen. Die aristotelische Rhetorik wurde bekanntlich erst nach 1260 von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Die Rhetorik, welche Hermannus Alemannus auch aus dem Arabischen übersetzt hat, ist ein verlorengegangenes Werk des Averroes und kommt gleichfalls für das Zeitalter Friedrichs II. nicht mehr in Betracht. Auch über Michael Scottus bringt Kantorowicz unrichtige Mitteilungen. Nach ihm hat Michael Scottus die aristotelische Tiergeschichte in neunzehn Büchern übersetzt und diese Übersetzung dem Kaiser gewidmet. Von dem Exemplar des Kaisers habe schon 1232 der Magister Heinrich von Köln eine Abschrift genommen, die später vielleicht auch Albertus Magnus benützt hat. Hier sind zwei Werke des Michael Scottus verwechselt und in eines verschmolzen. Scottus hat, wie wir später sehen werden, schon vor 1220 die aristotelische Tiergeschichte ins Lateinische übersetzt und dadurch die aristotelische Zoologie erstmals dem Abendland übermittelt. Dieses Werk ist dem Kaiser Friedrich nicht gewidmet. War Michael Scottus damals ja noch in Toledo und hatte er noch keinerlei Beziehungen zu dem Hohenstaufenkaiser. Das Werk, das Michael Scottus dem Kaiser widmete und von dem im Jahre 1232 Magister Heinrich

[5] E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927. Für uns kommen vor allem S. 308—327 (Philosophie und Naturwissenschaften) in Betracht. Im Ergänzungsband: Quellennachweise und Exkurse, Berlin 1933, sind die reichen Literaturangaben S. 148—158 für uns einschlägig.



von Köln eine Abschrift nahm, ist ein Auszug (Abbreviatio), welche Avicenna aus der aristotelischen Tiergeschichte gemacht hatte.[6] Kantorowicz kommt auch auf Petrus Hispanus zu sprechen, der in einem medizinischen Traktat sich als Schüler des Friedrich II. nahestehenden Magisters Theodorus bezeichnet, und bemerkt, daß über dessen Person weiter nichts bekannt ist, so wenig wie über die zwei anderen Männer, die als Hofphilosophen genannt werden: Magister Johann von Palermo und den wohl spanischen Magister Dominicus. Kantorowicz hätte in jeder Darstellung der Geschichte der Medizin und der mittelalterlichen Philosophie über Petrus Hispanus reichlich Aufschluß gefunden. Thorndike hat diesem Arzte und Philosophen ein ausführliches Kapitel gewidmet.[7] Es ist auch in jedem Lexikon und in jedem bibliographischen Werk über das Mittelalter leicht zu finden, daß dieser Petrus Hispanus mit dem späteren Papste Johannes XXI. ein und dieselbe Persönlichkeit ist. Kantorowicz hat von der Scholastik des 13. Jahrhunderts eine sehr geringschätzige Auffassung, die wohl niemand mehr, der sich entweder selbst wissenschaftlich mit dieser Epoche der Philosophiegeschichte beschäftigt hat oder doch von der einschlägigen Forschung irgendwie Kenntnis hat, teilen wird. Nur aus einer solchen Auffassung heraus ist es verständlich, daß Kantorowicz das Falkenbuch Friedrichs II. in Kontrast stellt zu jenem „geistig so verdünnten Zeitalter, welches spekulierte, wieviele Engel auf einer Nadelspitze tanzen könnten". Man hat solche Subtilitäten der nominalistischen Scholastik des ausgehenden Mittelalters vorgeworfen, ohne sich die Mühe zu nehmen, solche lächerliche Spitzfindigkeiten in den scholastischen Werken selber nachzuweisen. Die große Scholastik des 13. Jahrhunderts trägt in ihrem geistigen Antlitz dermaßen die Züge wissenschaftlichen Ernstes, daß solche Vorwürfe nicht zutreffen. Es ist denn auch Alberts des Großen Werk De animalibus eine wissenschaftlich viel größere Leistung auf dem Gebiet der Zoologie wie das gewiß bedeutende Falkenbuch Kaiser Friedrichs.

Wenn wir nun auf das Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zur aristotelischen und arabischen Philosophie näher eingehen, so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß dies nur eine Seite der vielfältigen wissenschaftlichen Interessen

[6] Vgl. hierüber M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1928, 5. Abhandlung, München 1928, 37 ff.

[7] Lynn Thorndike, History of Magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era II New York 1923, 488—516 (Petrus Hispanus). Die Literatur über Petrus Hispanus ist gut zusammengestellt bei G. Sarton, Introduction of the History of Science II, Washington 1931, 889—892.

des sprachkundigen, mit einem außerordentlichen Universalismus geistiger Bestrebungen ausgestatteten Herrschers darstellt. Ich kann die Beziehungen Friedrichs zur Mathematik besonders zu Lionardo von Pisa, dem größten Mathematiker des Mittelalters, zur Astronomie und Astrologie, zur Medizin, auch zur Veterinärmedizin, zur Poesie, zur Grammatik, Rhetorik und zur Jurisprudenz und zur Briefkunst — ich brauche hier bloß den Namen Peters de Vinea zu nennen — hier nicht näher ins Auge fassen und muß auf das ebenso lebendige wie wirklichkeitsgetreue Bild, das Haskins von diesem überaus reichen geistigen Leben entworfen hat, verweisen.

Das Verhältnis des Hohenstaufenkaisers zur aristotelisch-arabischen Philosophie kann als ein äußeres und inneres betrachtet werden; als äußeres, insofern der Kaiser darauf bezügliche Bestrebungen förderte und vor allem an seinen Hof in Palermo oder auch an die von ihm 1224 gegründete und später wieder neuerrichtete Universität Neapel Persönlichkeiten berief, welche teils als Übersetzer von Werken des Aristoteles und der arabischen Philosophen teils als philosophische Schriftsteller, besonders als Verfasser von Aristoteleskommentaren in die Entwicklung des scholastischen Aristotelismus eingegriffen haben. Die Übersetzungen der aristotelischen Werke und des ganz gewaltigen Materials der arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaften sind teils aus Übersetzungsschulen hervorgegangen, welche an den Höfen weltlicher oder geistlicher Fürsten entstanden sind, teils durch einzelne für sich arbeitende Übersetzer hergestellt worden. In Sizilien entfaltete sich unter einem Vorgänger Kaiser Friedrichs, unter König Wilhelm I., eine blühende Übersetzerschule, deren Hauptvertreter Henricus Aristippus, Eugen von Palermo Werke von Plato, Aristoteles, Euklid, Ptolemäus, Hero, Proklus usw. aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen haben. Wir verdanken über diese Übersetzerschule, auf die zuerst V. Rose hingewiesen hat, die wertvollsten Aufschlüsse wiederum Ch. H. Haskins.[8] Eine zweite Übersetzerschule wurde im 12. Jahrhundert am Hofe des Erzbischofs Raymund von Toledo (1126—1151) gegründet, welche die Werke des Aristoteles und der arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug. Die überragende Bedeutung dieser weitaus

[8] Vgl. über diese Übersetzungstätigkeit V. Rose, Die Lücke im Diogenes Laertius und der alte Übersetzer. Hermes 1 (1868), 367—397. O. Hartwig, Die Übersetzungsliteratur in der Normannisch-Staufischen Epoche, Leipzig 1886. Ch. H. Haskins, The Sicilian Translations of the twelfth century and the first latin Version of Ptolemy's Almagest. In: Studies of the History of Mediaeval Science 155—193. Derselbe, The Renaissance of the Twelfth century, Cambridge (U.S.A.) 1927, 278—302. G. B. Siragusa, Il regno di Guglielmo I in Sicilia, Palermo 1929, 298 ff.



größten aller Übersetzerschulen, deren Hauptvertreter Dominicus Gundissalinus, Johannes Hispanus, Gerhard von Cremona, Alfredus Anglicus, Hermannus Dalmata, Robert von Retine, Michael Scottus, Hermannus Alemannus gewesen sind, ist von V. Rose, F. Wüstenfeld, von den spanischen Forschern Bonilla y San Martin und Miguel Asin y Palacios und abermals von Ch. H. Haskins dargelegt worden.[9] Ich konnte in meinem Buche: Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, näher ausführen, daß es von einer erheblichen Anzahl aristotelischer Schriften ganze oder teilweise griechisch-lateinische Übersetzungen gibt, die schon im 12. Jahrhundert entstanden sind und auch auf ein bisher nicht näher bekanntes Übersetzungszentrum schließen lassen.[10] Einzelpersönlichkeiten, die im großen Umfang griechisch-lateinische Übersetzungen aristotelischer und anderer Werke hergestellt haben, sind Bischof Robert Grosseteste und der vlämische mit Thomas von Aquin befreundete Dominikaner Wilhelm von Moerbeke gewesen, der zuerst für sich, dann am päpstlichen Hofe Werke des Aristoteles, Alexanders von Aphrodisias, Johannes Philiponos, Ammonios, Simplikios, Proklos usw. aus dem Griechischen übertragen, teilweise auch ältere griechisch-lateinische Übersetzungen überarbeitet hat. In den Zusammenhang dieser weitverzweigten Übersetzungstätigkeit muß man die auf gleichem Gebiete sich bewegenden Persönlichkeiten und Unternehmungen am Hofe Friedrichs II. und seines Sohnes Königs Manfred einfügen, um ein richtig bewertendes Urteil sich darüber bilden zu können.

Als Übersetzer und Verfasser astronomischer, astrologischer, philosophischer und alchemistischer Schriften war am Hofe Friedrichs II. in Palermo wohl die bedeutendste und einflußreichste Gelehrtengestalt in der Nähe des Kaisers Michael Scottus, in dessen Lebensgang und Schrifttum Haskins Klarheit gebracht hat.[11] Er weilte zuerst in Toledo als Mitglied der Über-

[9] V. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo. Hermes VIII (1874), 327—394. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische. Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXII, 1877. A. Bonilla y San Martin, Historia de la filosofia espanola I, Madrid 1908, 309 ff. Ch. H. Haskins, Versions of Aristoteles's Posterior Analytics. In: Studies etc. 223—241. Vgl. auch S. D. Wingate, The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works, London 1931. Sehr wertvoll ist die Zusammenfassung von A. Birkenmajer, Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen âge latin, Cracovie 1932.

[10] M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916.

[11] Ch. H. Haskins, Studies in mediaeval science 272—298. Derselbe, Michael Scot in Spain. Homenaje a Adolfo Bonilla y San Martin, vol. 2, Madrid 1930, 129—134. Derselbe, The alchemy ascribed to Michael Scot. Isis 10 (1929), 350—359. Lynn Thorndike, History

setzerschule, von 1224—1227 befand er sich am päpstlichen Hofe und von 1227 bis zu seinem Tode (1235) ist er der Hofastrologe Kaiser Friedrichs gewesen. In Toledo hat er zwei umfangreiche Werke aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, die Sphaera des Astronomen Abu Ishak al-Bitruschi (Alpetragius) im Jahre 1217 und die von Avicenna in neunzehn Büchern zusammengefaßten zoologischen Werke des Aristoteles De animalibus. Die letztere Übersetzung hat als Textgrundlage der Kommentare des Petrus Hispanus und vor allem des großen Werkes Alberts des Großen De animalibus die naturwissenschaftliche, vor allem zoologische und biologische Erkenntnis der Hochscholastik wesentlich beeinflußt. Aus der Zeit seines Aufenthaltes am kaiserlichen Hofe ist mit Sicherheit nur die Übersetzung der Abbreviatio de animalibus Avicennas, eines von Avicenna hergestellten Auszuges aus der aristotelischen Tiergeschichte, nachweisbar. An der Spitze steht eine Widmung an den Kaiser: Frederice Romanorum imperator, domine mundi, suscipe devote hunc librum laborem Michaelis Scoti, ut sit gratia capiti tuo et torques collo tuo. Mehrere Handschriften haben eine Schlußbemerkung, wonach Magister Heinrich von Köln am 9. August 1232 eine Abschrift dieser Übersetzung auf Grund eines vom Kaiser ihm zur Verfügung gestellten Exemplars vollendet hat. Albert der Große hat, wie dies H. Stadler in seiner monumentalen Ausgabe nachgewiesen hat,[12] auch diese Abbreviatio De animalibus Avicennas benützt.

Von großer Wichtigkeit für die Bestimmung der Übersetzertätigkeit des Michael Scottus und damit auch für die Beziehungen Kaiser Friedrichs II. zur aristotelischen und arabischen Philosophie ist die Beantwortung der Frage, ob und in welchem Umfange der Hofphilosoph des Hohenstaufenkaisers die Werke des Averroes übersetzt hat, ob so die Bezeichnung „Le premier introducteur d'Averroès chez Latins", die ihm E. Renan gegeben hat, berechtigt ist. Diese Frage, die bisher meist nur im Zusammenhang mit den Untersuchungen über die Aristotelesübersetzungen überhaupt behandelt wurde, hat neuestens der französische Dominikaner R. de Vaux zum Gegenstand einer eingehenden, alle zur Verfügung stehenden Quellen benützenden

of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era II New York 1923, 307—337. Diese und noch andere Literatur siehe bei G. Sarton, Introduction of the History of Science II, Washington 1931, 579—582.

[12] H. Stadler, Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Erster Band Münster 1916, XIII. Über Handschriften dieser Abbrevatio siehe M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften München 1928, 37—40.



Untersuchung gemacht.[13] Wir können in seiner Abhandlung die bisher ausführlichste und zuverlässigste Darstellung des Eintrittes des Averroes und Averroismus im lateinischen Sprachgewande in die christliche Scholastik sehen und seine Feststellungen, die wir kurz wiedergeben, uns aneignen. Zuerst erbringt er den Nachweis, daß Gerhard von Cremona, dem man eine Übersetzung des Kommentars des Averroes zu De sensu et sensato zugeschrieben hat, aus der Reihe der Averroesübersetzer auszuscheiden ist. Sicher hat Michael Scottus die aristotelische Schrift De caelo et mundo und den Kommentar des Averroes hiezu aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Hiefür ist die in den Handschriften an der Spitze dieser Übersetzungen stehende Widmung an Stephan de Provins ein unwidersprechlicher Beweis: Tibi Stephane de Prouvino hoc opus, quod ego Michael Scottus dedi latinitati ex dictis Aristotelis, specialiter commendo. Was den Zeitpunkt dieser Übersetzung betrifft, so ist sie später als diejenige des Alpetragius, die er in Toledo am 18. August 1217 mit Hilfe des Leviten Abuteus vollendet hatte, hergestellt worden. R. de Vaux erbringt dann den Nachweis dafür, daß die Jahre, die zwischen seinem Aufenthalt in Toledo und zwischen seiner Berufung an den Großhof Friedrichs II. vergangen sind — 1220 finden wir ihn in Bologna, von 1224—1227 steht er in Beziehungen zur päpstlichen Kurie — für seine Averroesübersetzung nicht in Betracht kommen. Michael Scottus hatte zu dieser Übersetzertätigkeit arabische Handschriften, ein arabisch-jüdisches Milieu und auch die Hilfe von sprachkundigen Mitarbeitern nötig. Er hat ja für seine Alpetragiusübersetzung sich der Mithilfe des Leviten Abuteus bedient. Wenn auch der Vorwurf des Roger Bacon,[14] daß Michael Scottus sich diese Übersetzungen hauptsächlich durch den Juden Andreas habe anfertigen lassen, eine Übertreibung ist, so weist sie doch darauf hin, daß Michael Scottus mehr oder minder auf die Hilfe solcher, die des Arabischen mächtiger als er waren, angewiesen war. Diese Voraussetzungen und Bedingungen waren durch den „Arabisme" am Hofe Friedrichs II. gegeben. Die Hinneigung des Kaisers zur arabischen Kultur hatte sich nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Lande noch gesteigert. Wir sind also berechtigt, die Averroesübersetzungen des Michael Scottus der Zeit seines Aufenthaltes am Hofe in Palermo 1228 bis zu seinem Tode 1235 zuzuweisen, einer Zeit, in der er auch die Abbreviatio Avicennas von De animalibus übertragen hat. R. de Vaux will den Zeitpunkt dieser Übersetzungen noch näher bestimmen

[13] R. de Vaux, La première entrée d'Avverroès chez les Latins. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (1933), 193—245.

[14] Compendium philosophiae cap. 8. Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita ed. J. S. Brewer, London 1859, 66.



und benützt hiezu einen Brief, welcher als Begleitschreiben einer Sendung von Übersetzungen aus dem Griechischen und Arabischen an Universitäten beigegeben war. Dieser Brief, über den schon vielfach gehandelt ist, bereitet große Schwierigkeiten, da derselbe mit wenigen Varianten sowohl Kaiser Friedrich II. wie seinem Sohne König Manfred zugeschrieben wird. In ersterem Falle ist er an die Universität Bologna gerichtet: Mittit magistris et scholaribus Bononiensibus libros Aristotelis de greco et arabico in latinum per eum noviter translatos. Im zweiten Fall trägt der Brief die Aufschrift: Sedentibus in quadrigis philosophicae doctrinae Parisiensis Studii doctoribus universis Manfredus Dei Gratia rex. Hier denkt man an ein Begleitschreiben, mit welchem König Manfred ungefähr 1263 Übersetzungen der Magna Moralia und pseudo-aristotelischer Schriften, die durch Bartholomäus von Messina auf des Königs Anregung hergestellt worden waren, an die Pariser Artistenfakultät übersandt hat. R. de Vaux teilt diesen Brief Kaiser Friedrich II. zu und sieht in Michael Scottus, der im Oktober 1231 nachweisbar in Bologna weilte, den Vermittler und Überbringer dieses Briefes an die dortige Universität. Sein Sohn König Manfred mag bei einer Sendung von Aristotelesübersetzungen an die Pariser Artistenfakultät sich des Wortlautes des Briefes seines Vaters bedient haben. In die gleiche Zeit weist auch die Widmung der Übersetzung von De caelo et mundo an Stephan de Provins, der mit Wilhelm von Auxerre und Simon de Alteis die Kommission bildete, welche von Papst Gregor IX. unter dem 23. April 1231 mit der Revision der früher verurteilten „libri naturalium" des Aristoteles betraut worden ist. Auf die Zeit nach 1230 weist auch die Bemerkung Roger Bacons über die Übersetzungstätigkeit des Michael Scottus hin:[15] Tempore Michaelis Scotti, qui annis domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum expositionibus authenticis magnificata est philosophia apud Latinos. R. de Vaux faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen so zusammen: Mit Sicherheit steht folgendes fest: Michael Scottus hat De Caelo et mundo (Aristotelestext und Kommentar des Averroes) nach 1217 übersetzt. Er hat diese Übersetzertätigkeit am Hofe Friedrichs II. zwischen 1228 und 1235 ausgeübt. Etwas nach 1230 hat Friedrich II. eine Anzahl neuer Übersetzungen an die Universitäten Italiens gesendet. Desgleichen haben auch etwas nach 1230 neue Übersetzungen des Aristoteles und des Averroes in Paris Eingang gefunden. Mit Wahrscheinlichkeit darf folgendes angenommen werden: Das erste große Unternehmen von Übersetzungen des Averroes muß an den Hof Friedrichs II. etwas vor 1230 verlegt werden. Bei diesem Übersetzungswerk ist Michael Scottus, wenn

[15] Opus majus ed. Bridges III, Oxford 1900, 66.

nicht die ausschließliche, so doch die vorherrschende Rolle zuzuteilen. Er hat jedenfalls De caelo et mundo dort übersetzt. Diese Übersetzungen bildeten einen Bestandteil der Sendung Friedrichs II. an die Universitäten und gelangten kurz nachher nach Paris.

R. de Vaux stellt sich weiter die Frage, ob außer der Übersetzung des Averroeskommentars zu De caelo et mundo auch noch andere Übersetzungen averroistischer Werke mit Sicherheit dem Michael Scottus zugeteilt werden können. Die Übersetzung des Kommentars zu De anima ist in Handschriften ihm zugewiesen. Für eine Zuteilung des Metaphysikkommentars hat Renan auf eine Benützung dieses Kommentars in den Quaestiones naturales Nicolai Peripatetici, welche nach Albert dem Großen ein Werk des Michael Scottus sind, hingewiesen. Doch es stellt sich bei einer näheren Untersuchung heraus, daß es sich nicht um eine Benützung der Metaphysik handelt. Man wird hier auch die Edition dieser Quaestiones durch A. Birkenmajer, der diese Quaestiones dem Michael Scottus abspricht, abwarten müssen. Was den Physikkommentar betrifft, so ist in einer Erfurter Handschrift Amplon. F. 352 (saec. XIV) fol. 109ᵛ ein Magister Theodoricus als Übersetzer genannt. Dies kann nur Theodor von Antiochien sein, der der Nachfolger des Michael Scottus als Hofphilosoph Friedrichs II. gewesen ist. Hier handelt es sich entweder um eine gemeinsame Arbeit beider und dann ist sie vor 1235 entstanden, oder um eine Arbeit des Theodor von Antiochien allein. In diesem Falle kann sie auch erst 1235—1240 hergestellt sein. Für die anderen Übersetzungen averroistischer Werke wie seiner Kommentare zu den Parva naturalia, zu De generatione et corruptione, zum 4. Buch der Meteorologica, der Schrift De substantia orbis usw. fehlen uns bisher alle Anhaltspunkte, um sie Michael Scottus zuteilen zu können. Hier wird das letzte Wort die von der Mediaeval Academy of America in Angriff genommene Edition der Werke des Averroes, welche sich auf die Inventarisierung und Untersuchung sämtlicher Handschriften stützen wird, das entscheidende Wort sprechen können. Auch wird man, wenn eine kritische Ausgabe zur Verfügung steht, eher in der Lage sein, die anderen Übersetzungen mit den von Michael Scottus sicher herrührenden Übersetzungen stilistisch zu vergleichen, um auf dem Wege innerer Kriterien dort, wo sicher äußere Anhaltspunkte fehlen, zu einem Ergebnis zu gelangen. R. de Vaux hat den Weg dieser handschriftlichen Forschung betreten, indem er in mehreren Pariser Handschriften ein Corpus von Schriften des Averroes aufgezeigt hat.

Für den Zeitpunkt, in welchem die Werke des Averroes an der Pariser Universität bekannt geworden sind und damit ihre Einwirkung auf die Scholastik beginnen konnte, ist der Nachweis der frühesten Averroeszitate in

scholastischen Werken bedeutungsvoll. R. de Vaux sieht mit Recht in der Tatsache, daß vor 1230 sich solche Zitate mit Sicherheit nicht feststellen lassen, eine Bestätigung seiner chronologischen Feststellungen, daß erst nach 1230 diese Averroesübersetzungen vom Hofe Friedrichs II., wo sie der Hauptsache nach entstanden sind, ihren Weg nach Paris an die Metropole der scholastischen Wissenschaft gefunden haben. Eine Schwierigkeit scheinen Averroeszitate in dem vor 1225 verfaßten Kommentar des Radulfus de Longo Campo und in dem Kommentar des Wilhelm von Auxerre, der nach Mandonnet[16] am 3. November 1231 gestorben ist, zur gleichen Schrift zu bereiten. Indessen handelt es sich, wie R. de Vaux näher dartut, im ersteren Falle nicht um wirkliche Averroeszitate. Im zweiten Falle ist die Autorschaft des Wilhelm von Auxerre, der in seiner Summa aurea niemals Averroes zitiert, sehr zweifelhaft. Sehr beachtenswert ist die Tatsache, daß die wahrscheinlich 1230 vollendete Summa des Dominikaners Roland von Cremona, die von Kardinal Ehrle ausführlich analysiert worden ist, wohl fünfmal Avicenna, zweimal Algazel, einmal Alfarabi, aber niemals Averroes zitiert. In den Werken des Wilhelm von Auvergne ist Averroes nur zweimal erwähnt. Auch in der zwischen 1228 und 1236 entstandenen Summa de bono des Philippus Cancellarius ist Averroes nur zweimal zitiert. Die erste ausgiebigere Benützung der Werke des Averroes scheint, so weit wir bisher sehen, durch Albertus Magnus vorgenommen worden zu sein, der in den beiden gedruckten um 1240 entstandenen Teilen seiner Summa de creaturis ungefähr achtzig Averroeszitate bringt. R. de Vaux faßt am Schlusse seiner überaus inhaltsvollen Abhandlung seine Ergebnisse zusammen. Die ersten lateinischen Übersetzungen des Averroes sind am Hofe von Sizilien durch einen Übersetzerkreis, dessen Mittelpunkt und Repräsentant Michael Scottus gewesen ist, nach 1227 hergestellt worden und haben nach 1231 in den Universitätskreisen Eingang gefunden. R. de Vaux bemerkt, daß es sich hier zwar nicht um eine absolut sichere Schlußfolgerung handelt, aber daß dieser Auffassung auf Grund des uns bekannten Beweismaterials höchste Wahrscheinlichkeit zukommt. Wenn die Werke des Averroes so der lateinischen Scholastik erst nach 1230 zugänglich geworden sind, dann kann der Mauritius Hispanus in den Aristotelesverboten von 1210 und 1215 nicht Averroes sein.[17] Aus diesem späteren Bekanntwerden des averroistischen Schrifttums ist es auch verständlich, daß in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der Einfluß des früher übersetzten Avicenna ein viel größerer als

[16] P. Mandonnet, Date de la mort de Guillaume d'Auxerre (3. nov. 1231). Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge 7 (1932), 39—46.

[17] Vgl. oben S. 69.

derjenige des Averroes war und daß erst nach der Mitte des Jahrhunderts der lateinische Averroismus an der Pariser Universität sich ausbildete. Ein wichtiges Dokument dieses Einflusses der arabischen Philosophie auf das philosophische Denken der vorthomistischen Scholastik dürfte das ungedruckte Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid sein, das der quellenanalytischen Untersuchung noch harrt.

Auch A. Birkenmajer hat in seiner so überaus aufschlußreichen Abhandlung über den Anteil der Mediziner und Naturforscher an der Aristotelesrezeption des 12. und 13. Jahrhunderts[18] sich auch kurz über den Zeitpunkt der Übersetzertätigkeit des Michael Scottus und des Eindringens der Werke des Averroes in die Scholastik geäußert. Er ist der Ansicht, daß diese Übersetzungen des Michael Scottus sicher vor 1230, vielleicht schon gegen 1220 entstanden sind und daß sie jedenfalls in Paris gegen 1232/33 bekannt geworden sind. Von Interesse ist auch für die Darlegung der Nachweis, daß in der zitatenreichen Enzyklopädie De finibus rerum naturalium des Arnoldus Saxo die Aristoteleskommentare des Averroes noch nicht zitiert sind.

Neuestens hat auch der französische Dominikaner M. M. Gorce[19] die Rolle des Michael Scottus bei der Einführung des Averroes in die scholastische Gedankenwelt kurz behandelt. Er sieht in Michael Scottus „l'âme damnée à la cour de Frédéric II de Hohenstaufen". Mit Hinweis auf die Legende, daß die Söhne des Averroes am Hofe des Kaisers in Palermo sich aufgehalten haben, bemerkt er: „Le fils d'Averroès à la cour de Frédéric, c'est Michel Scot." Italien hat durch Michael Scottus und Friedrich II. den ersten und bedeutendsten Herd des Averroismus errichtet.

Es läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß die Übersetzertätigkeit am Hofe Friedrichs II. namentlich soweit sie die Werke des Averroes, des Commentator, dem lateinischen Abendland zugänglich machte, für den Werdegang der Hochscholastik, in welchem Averroes eine so hervorragende Stelle einnimmt, von allergrößter Bedeutung ist. Wenn man die ungedruckten Aristoteleskommentare der Artistenfakultät schon vor der Zeit, da Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Aegidius von Orléans und später Taddeo da Parma und Johannes de Janduno ihre Aristotelesquaestionen geschrieben haben, sich ansieht, wenn man die gewaltige Bewegung des lateinischen Averroismus an der Pariser Universität sich vergegenwärtigt, wenn man die teils

[18] A. Birkenmajer, Le rôle joué par les médicins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles. Varsovie 1930, 9ff.

[19] M. M. Gorce, L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin, Paris 1933, 51—53.

zustimmende teils scharf ablehnende Stellungnahme des heiligen Thomas zu Averroes und dem Averroismus betrachtet, wird man die gewaltige Wirkung, welche die Übersetzertätigkeit des Michael Scottus und seiner Mitarbeiter auf die Philosophie und Theologie des Mittelalters ausgeübt hat, sehr hoch anschlagen müssen.

In seinen eigenen Schriften zeigt sich der aristotelisch-averroistische Einfluß nicht in dem Maße, wie etwa in den Abhandlungen des Dominicus Gundissalinus sich die Einwirkung des Fons vitae Avencebrols, den er übersetzt hat, sich deutlich geltend macht. Das große astrologische Hauptwerk des Michael Scottus bringt zwar Aristoteleszitate, zeigt aber keinen ausgeprägten philosophischen Charakter. Seinem Liber introductorius schickt er ein Procemium voraus, in welchem die Heilige Schrift, die Vätertexte und theologische Betrachtungen teilweise von großer Innigkeit die philosophische Auffassung zurücktreten lassen. Er hat hier eine ganz dogmatische Gottes-, Trinitäts- und Engellehre vorgetragen, aus der ein sehr gläubiger Standpunkt spricht.[20] Die Lehre von der Seele, die er in der vierten Distinctio des Liber introductorius darstellen wollte und die zu eigentlich philosophischer Arbeitsweise mehr Gelegenheit geboten hätte, hat er, da das Werk unvollendet geblieben ist, nicht mehr behandelt. Auch im Liber particularis kommen eigentliche philosophische Darlegungen weniger zur Geltung, während theologische Ausführungen über Himmel, Hölle und Fegfeuer uns begegnen. Im dritten Teil dieses großen, auf Bitten Friedrichs II. geschriebenen Werkes, in der Physiognomia oder im Liber de secretis benützt Michael Scottus die pseudo-aristotelische Schrift Secretum secretorum, von der das Mittelalter zwei arabisch-lateinische Übersetzungen besaß, eine von Johannes Hispanus aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts und eine zweite etwa hundert Jahre später von Philippus Tripolitanus. Die im Speculum doctrinale des Vinzenz von Beauvais überlieferten Fragmente einer Divisio philosophiae des Michael Scottus[21] stehen in der wissenschaftlichen Linie der philosophischen Einleitung des Dominikus Gundissalinus und zeigen auch nicht annähernd die Vertrautheit mit dem neuen Aristoteles, wie sie z. B. aus dem

[20] Seine Erörterung: De Deo et eius esse (Clm. 10268 fol. 6r—6v) beginnt Michael Scottus mit den Worten: Grandis audacia est in homine, quando se intromittit loqui de Deo et eius esse. Er betont sehr die negative Theologie und verzichtet auf eine Begriffsbestimmung Gottes: Unde dicimus, quod Deus non potest veraciter definiri nisi per abnegationem creature cuiuslibet. An einer anderen Stelle bemerkt er: Igitur auferantur omnia argumenta, ubi fides, cum non indigeat roboratione in hac vita, est tutius ad salutem anime (fol. 6v).

[21] Der Text ist abgedruckt bei L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, Münster 1903, 398—400.

Procemium des Petrus von Hibernia zu seinem Perihermeneiaskommentar entgegentritt. Aus dieser divisio philosophiae des Michael Scottus hebe ich den Satz heraus, daß die vier Teile der Metaphysik, die er vorher angeführt hatte, continentur in metaphysica Aristotelis et Avicenne et in Algazel et in Avicebronte. Man kann daraus entnehmen, daß diese Einleitungsschrift vor der Übersetzung des Metaphysikkommentars des Averroes entstanden ist. Wenn nun Michael Scottus seine Übersetzungen aristotelischer Werke und der Kommentare des Averroes der Hauptsache nach am Hofe Friedrichs II. angefertigt hat — die Übersetzung von De animalibus stammt ja schon aus der Zeit seines Aufenthaltes in Toledo —, dann geht von der Magna Curia des Hohenstaufenkaisers wirklich ein mächtiger Strom der aristotelisch-arabischen Philosophie in das scholastische Geistesleben. Aber auch dann reicht diese Übersetzungstätigkeit an Umfang nicht an die Leistungen der Übersetzerschule von Toledo heran. Ich kann deswegen der Auffassung von E. Kantorowicz[22] nicht beipflichten, demzufolge am kaiserlichen Großhof eine Übersetzungstätigkeit sich entfaltete, deren Ergebnisse hinter denen von Toledo kaum mehr zurückblieben. Haskins bemerkt mit Recht, daß man die Bedeutung des Hofes Friedrichs als Zentrum der Übersetzungstätigkeit reichlich übertrieben hat.

Außer Michael Scottus waren noch andere Übersetzer am Hofe Friedrichs II., freilich in geringerem Ausmaße, tätig. Magister Theodor von Antiochien,[23] der nach Michael Scottus als Hofphilosoph und Sekretär der wissenschaftliche Vertrauensmann des Kaisers war und dessen geistige Beziehungen zur Kultur des Islams vermitteln half, ist uns schon im Zusammenhang mit der Übersetzung des Physikkommentars des Averroes begegnet; er hat einen Traktat des Moamyn über die Falkenjagd aus dem Arabischen übersetzt und einen von K. Sudhoff edierten medizinischen Traktat, der sich an die pseudo-aristotelische Schrift Secretum secretorum anlehnt, für seinen kaiserlichen Herrn geschrieben. Interessant ist die Begegnung Theodors mit einem scholastischen Theologen aus dem Dominikanerorden, Magister Roland von Cremona,[24] im Jahre 1238. Beide, der Hofphilosoph Friedrichs II. und der Dominikaner, der der erste Professor aus dem Predigerorden an der Pariser Universität und ein angesehener Philosoph war, haben in einer philosophischen Disputation die Klingen gekreuzt. Am Hofe Friedrichs II. hielten sich auch gelehrte Juden auf, die teilweise auch als Übersetzer und zwar

[22] Kantorowicz a. a. O. 313.

[23] Über Theodor von Antiochien siehe Haskins, Studies 246—248, 318f. K. Sudhoff, Archiv für Geschichte der Medizin 9 (1915), 1—9.

[24] Haskins, Studies 246.

aus dem Arabischen ins Hebräische tätig waren. Der Jude Jacobus Anatoli,[25] der logische Schriften des Averroes und den Almagest des Ptolemäus ins Hebräische übertrug, stand mit Friedrich II. und Michael Scottus in Beziehung. Mit Theodor von Antiochien stand in arabischer Korrespondenz Jehuda ben Salomon Cohen,[26] der eine aus Aristoteles und Averroes schöpfende Enzyklopädie der Logik, Physik und Metaphysik in arabischer Sprache verfaßte und dieselbe dann 1247 ins Hebräische übertrug. Als Übersetzer aus dem Arabischen ins Lateinische scheint im Auftrage Friedrichs II. auch Gerard von Sabionetta sich betätigt zu haben. Doch läßt sich über den Umfang seiner Übertragungen nichts Näheres feststellen, zumal die Verwechslung mit dem älteren Gerhard von Cremona, dem fruchtbarsten Übersetzer der Schule von Toledo, vielfach naheliegt.[27] In einer Erfurter Handschrift wird ein Guilelmus de Lunis apud Neapolim als Übersetzer logischer Schriften des Averroes genannt. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts fand auch das Hauptwerk des jüdischen Philosophen Moses Maimonides More Nebuchim (Dux perplexorum) Eingang in die christliche Scholastik und hat auf die führenden Scholastiker, namentlich auf den heiligen Thomas von Aquin und später auch auf Meister Eckhart, einen großen Einfluß ausgeübt. Die Zuteilung der lateinischen Übersetzung dieses Werkes an Michael Scottus in einem alten Katalog der Pariser Universitätsbibliothek hält Haskins für nicht hinreichend fundamentiert.[28] Perles, der in einer Münchener Handschrift Clm. 7936b die erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers auffand, ist der Meinung, daß diese Übersetzung in Unteritalien und zwar auf Anordnung Friedrichs II. hergestellt worden ist.[29] Damit wäre allerdings die Übersetzungstätigkeit am kaiserlichen Hofe um ein sehr wichtiges Werk erweitert. Doch es läßt sich hiefür kein stichhaltiger Beweis erbringen.

Das Verständnis für die Zufuhr neuen Wissensstoffes durch Übersetzung philosophischer Schriften ist von Friedrich II. auch auf seinen Sohn, König Manfred, übergegangen. In der handschriftlichen Überlieferung wird vor allem als Übersetzer, mit dem wohl noch andere zusammenarbeiteten, Magister Bartholomäus von Messina genannt, der am Hofe König Manfreds

[25] Abd. 231 f.

[26] Ebd. 251 ff.

[27] Hier ist immer noch maßgebend Buoncampagni, Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese, Roma 1881.

[28] Haskins, Studies 252 und 282.

[29] J. Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des maimonidischen Führers. Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums 24 (1875).

weilte und die Magna moralia sowie die pseudo-aristotelischen Abhandlungen Problemata, De principiis, De mirabilibus auscultationibus, Physionomia, De signis aus dem Griechischen ins Lateinische übertrug. Auch noch andere pseudo-aristotelische Schriften De inundatione Nili, De coloribus, De respiratione et exspiratione, De mundo usw. scheinen auf die Initiative König Manfreds hin übersetzt worden zu sein.[30] Das Schwergewicht dieser Übersetzungstätigkeit am Hofe König Manfreds scheint auf griechisch-lateinischen Versionen zu liegen. Doch begegnet uns auch eine arabisch-lateinische Übertragung, nämlich der pseudo-aristotelischen Schrift De pomo sive de morte. Der dieser Übertragung voranstehende Prologus zeigt die innige Anteilnahme König Manfreds an dieser Übersetzung und überhaupt sein reges wissenschaftliches Interesse.[31] Mit König Manfred hat das wissenschaftliche Leben am Hofe von Palermo, das unter den Normannenkönigen des 12. Jahrhunderts frisch begonnen, unter dem Kaiser Friedrich II. zur vollen Blüte sich entfaltete, ein jähes Ende genommen. J. L. Heiberg und Kardinal Ehrle, denen sich auch A. Birkenmajer anschließt, sind der Ansicht, daß ein Teil der griechischen Handschriftensammlung König Manfreds, deren Grundstock aus der Zeit der normannischen Könige und den sizilianischen Übersetzerkreisen stammt, in die päpstliche Bibliothek übergegangen ist.[32] An dem Hofe Clemens' IV. und Gregors X., vielleicht schon Urbans IV. hat Wilhelm von Moerbeke an den griechischen Handschriften der päpstlichen Bibliothek die Unterlage für seine zahlreichen Übersetzungen aristotelischer und anderer Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische gehabt. So zeigen sich Zusammenhänge der Übersetzungstätigkeit an den Höfen Kaiser Friedrichs und König Manfreds zu dem sizilianischen Übersetzungskreis des 12. Jahrhunderts, zur Übersetzerschule von Toledo und schließlich auch zu den Übersetzungsarbeiten Wilhelms von Moerbeke.

[30] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916, 201 ff., 217 ff., 249. Das aus dem zweiten Buch der von Bartholomäus von Messina übersetzten Magna Moralia entnommene Büchlein De bona fortuna hat einen von dieser Übersetzung verschiedenen Text. Vgl. Th. Deman O. Pr., Le „Liber de bona fortuna" dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. Revue des sciences philosophiques et théologiques 17 (1928), 38—58. Unrichtig ist meine Aufstellung (S. 203), daß der Übersetzer der unter König Manfred hergestellten Version der pseudoaristotelischen Schrift De mundo Nicolaus von Sizilien ist. Es gibt eine doppelte Übersetzung, eine Versio anonyma vel Manfrediana und eine Versio Nicholai Siculi. Beide sind mustergültig ediert von W. L. Lorimer, The text tradition of Pseudo-Aristotle „De mundo" together with an appendix containing the text of the medieval versions, Oxford 1924.

[31] Vgl. M. Grabmann, a. a. O. 249.

[32] Vgl. A. Birkenmajer, Vermischte Abhandlungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Münster 1922, 20.

Das äußere Verhältnis Friedrichs II. zur aristotelisch-arabischen Philosophie tritt auch dadurch in Erscheinung, daß in seinem Königreiche, vor allem an der von ihm gegründeten Universität Neapel [33] die neuerschlossenen aristotelisch-arabischen philosophischen Werke in Form von Aristoteleskommentaren wissenschaftlich verarbeitet wurden und daß der Kaiser mit Gelehrten, die solche aristotelische Studien betrieben, in persönlicher Fühlung stand. Der im Dienste Kaiser Friedrichs stehende, vielleicht auch an der Universität Neapel tätige Magister Terrisio di Atina [34] hat eine Epistola consolatoria über den Tod eines Magister Arnaldus Catalanus hinterlassen, der in einer Vorlesung über die Seele, wohl über der Erklärung der aristotelischen Schrift De anima, eines plötzlichen Todes starb. Irgendwelche Werke sind uns von diesem Magister Arnaldus Catalanus nicht erhalten, es sei denn, daß er mit dem Stephanus Arnaldus von Barcelona identisch ist, der den Tractatus de sphaera solida des Costa ben Luca übersetzt hat. Die Namen von zwei Professoren der Universität Neapel aus der Regierungszeit Friedrichs II. sind uns bei dem Biographen des heiligen Thomas von Aquin, Wilhelm von Thocco, aus dem dann ein jüngerer Thomasbiograph Petrus Calo geschöpft hat, überliefert. Nach Wilhelm von Thocco [35] war ein Magister Martinus der Lehrer des Aquinaten in grammaticalibus et logicalibus, Magister Petrus de Hibernia sein Professor in naturalibus. Die Zeit, in der der jugendliche Thomas von Aquin an der Universität Neapel studiert hat, wird verschieden angegeben. Baeumker setzt diesen Studienaufenthalt in die Jahre 1236 bis 1243, während nach Mandonnet Thomas vom Herbst 1239 bis April 1244 den philosophischen Studien an der Universität Neapel oblag. Jedenfalls war der Aquinate während der Regierungszeit Friedrichs II. Student an der Universität Neapel und hat unter dem Magister Martinus seine Ausbildung in der Grammatik und Logik erhalten und ist durch Magister Petrus

[33] Zur Gründung der Reichsuniversität Neapel vgl. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, 452ff. K. Hampe, Zur Gründungsgeschichte der Universität Neapel. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse 1923, 10. Abhandlung, Heidelberg 1924. F. Torraca, G. M. Monti, Filangeri di Candida, N. Cortese, M. Schipa, A. Zazo, Storia dell'Università di Napoli, Napoli 1924. M. Schipa, La fondazione dell'Università di Napoli e l'Italia del tempo, Napoli 1924. Eine gute Zusammenstellung der Dozenten der Universität Neapel in Staufischer Zeit gibt E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II., Ergänzungsband 266—270. Vgl. auch Ch. H. Haskins, Latin Literature under Frederick II. Speculum 3 (1928), 129—151.

[34] Vgl. F. Torraca, Maestro Terrisio di Atina. Archivio storico per le provincie napoletane 36 (1911), 251—253.

[35] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco c. 5.

von Hibernia in naturalibus unterrichtet worden, d. h. von ihm in die aristotelischen libri naturales, wozu auch die Metaphysik gerechnet wurde, eingeführt worden.

Über Petrus von Hibernia, den einen der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin, sind wir durch eine jener tiefgründigen literarhistorischen und ideengeschichtlichen Untersuchungen, wie sie Clemens Baeumker zu schreiben pflegte, vortrefflich unterrichtet.[36] Baeumker hat mit Sorgfalt alles zusammengesucht, was sich über das Leben dieses Philosophen an sicheren Notizen finden läßt und hat seinen philosophischen Standpunkt meisterhaft an der Hand einer von ihm in einer Erfurter Handschrift erhaltenen Disputation entwickelt, die Petrus von Hibernia gegen 1260 vor König Manfred wahrscheinlich in Neapel gehalten hat. Diese Disputation ist uns in der Form einer Nachschrift, eines Reportatum eines Schülers erhalten, der hierin Petrus von Hibernia als gemma magistrorum et lumen morum feiert. Der Gegenstand dieser Disputation ist die Frage, ob die Glieder der Tätigkeit oder die Tätigkeiten der Glieder wegen gemacht sind. Im Verlauf der Disputation spielt eine große Rolle die gegen die Zweckordnung in der Natur erhobene Schwierigkeit: Wie kann es der Anordnung der Natur entsprechen, daß die Raubvögel ihre Krallen haben sollen, um die kleineren Vögel zu morden und die Wölfe ihre Zähne, um die Schafe zu zerreißen? Kantorowicz nennt dies eine „teuflische und ungeheuer verfängliche Frage".[37] Wer in der Problematik der von Aristoteles und Averroes beeinflußten Philosophie des 13. Jahrhunderts zuhause ist, wird diesen Eindruck nicht haben. Es wird hier einfach das durch die Darlegungen des Aristoteles im 8. Kapitel des 2. Buches der Physik angeregte Problem vom Zweck in der Natur erörtert und die dagegen erhobenen Schwierigkeiten vom Standpunkt einer teleologischen Naturerklärung gelöst. Baeumker hat in sorgfältiger Quellenanalyse festgestellt, daß Petrus von Hibernia unter dem Einfluß des Aristoteles und Averroes zugleich steht, wie er denn auch die arabisch-lateinische Metaphysikübersetzung in Verbindung mit dem Kommentar des Averroes benützt hat. Von besonderem Interesse sind Baeumkers Darlegungen über die Beziehungen des Thomas von Aquin und Petrus von Hibernia, wie sie sich aus der in dieser Disputation durchscheinenden Lehrrichtung des letzteren einigermaßen erkennen

[36] Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1920. Vgl. auch M. Grabmann, Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare. Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 246—265.

[37] E. Kantorowicz I, 320.

läßt. Für die Prägung des thomistischen Aristotelismus war es von Bedeutung, daß Thomas von Aquin, ehe er als Dominikaner Schüler Alberts des Großen wurde, vor seinem Ordenseintritt an der Universität Neapel zu den Füßen des Petrus von Hibernia saß und von ihm die entschiedene Richtung auf Aristoteles erhielt. Baeumker sieht im Aristotelismus Alberts mehr den Einfluß Avicennas, dessen paraphrasierende Kommentierungsweise auch die Mehrzahl der Aristoteleserklärungen des großen deutschen Philosophen aufweist, während er bei Thomas trotz seines Kampfes gegen Siger von Brabant und den Averroismus mehr einen an Averroes gemahnenden Aristotelismus wahrnehmen möchte. Die Aristoteleskommentare des Aquinaten haben denn auch mehr die Erklärungsmethode des Averroes, die schon in der Artistenfakultät der Pariser Universität sich eingebürgert hatte, an sich. „Es liegt nahe," so bemerkt Baeumker,[38] „für die besondere Form des von Thomas vertretenen Aristotelismus, im Gegensatz zu dem von Albert gelehrten, an seinen Jugendlehrer Petrus von Hibernia als ersten Anstoß zu denken." Darnach wären die Wurzeln des thomistischen Aristotelismus, in welchem die scholastische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hat, auf einem wissenschaftlichen Boden zu suchen, den Kaiser Friedrich durch Gründung der Universität Neapel geschaffen und der, wie die wissenschaftliche Eigenart des Petrus von Hibernia erkennen läßt, durch die von Michael Scottus vermittelte aristotelisch-averroistische Philosophie Wissensstoffe in sich aufgenommen hat. Thomas von Aquin, der mit dem Herrschergeschlecht der Hohenstaufen verwandt war und dessen Brüder im Heere des Kaisers dienten, kommt dadurch am Anfang seiner geistigen Entwicklung in eine gewisse Beziehung zu den von Friedrich II. geschaffenen und geförderten Zentren wissenschaftlichen Lebens und Strebens. Freilich ist hier noch viel Vermutung, neue handschriftliche Funde müssen hier weitere Klärung bringen.

Ein solch wertvoller Fund sind Aristoteleskommentare des Petrus de Hibernia, auf welche zuerst A. Pelzer, der ausgezeichnete Kenner und Erforscher der scholastischen Handschriftenbestände aufmerksam gemacht hat und welche viel eher als die Disputation vor König Manfred den Aristotelismus dieses Jugendlehrers des heiligen Thomas von Aquin erkennen lassen. Cod. Vat. lat. 5988 enthält von fol. 63r—81v einen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius und von fol. 82r—108v einen weiteren Kommentar zu Perihermeneias. Beide Kommentare sind in der Handschrift ausdrücklich und unzweideutig am Anfang und Ende als Werk des Magisters Petrus de Ybernia bezeugt. Dem Kommentar zur Isagoge ist eine ausführliche Wissenschaftslehre an der Hand des aristotelischen Schrifttums vorangestellt, wie sich

[38] S. 39.

solche Wissenschaftseinteilungen auch an der Spitze gleichzeitiger Aristoteleskommentare wie z. B. derjenigen des Nikolaus von Paris und allgemein der späteren Aristoteleserklärungen finden. Er kommt hier, was in diesen Einleitungen nicht geschieht, auch auf die übernatürliche Theologie zu sprechen, die er unter die scientiae morales, deren Objekt das bonum ist, einreiht. Das bonum ist ein bonum creatum und ein bonum increatum. Das bonum creatum ist das erste Sein (ipsum primum) und die Erkenntnis dieses bonum increatum ist Aufgabe der Theologie: subiectum huius scientie est cum affluentia sue dulcedinis ipse Deus. An diesem Isagogekommentar ist vor allem beachtenswert die ausführliche Lehre von den Universalien (fol. 65ʳ—70ʳ). Methodisch ist der Kommentar, der ja aus Vorlesungen hervorgewachsen ist, in lectiones eingeteilt, die immer eine abgegrenzte durch Stichwörter angemerkte Perikope des aristotelischen Textes erklären. Es wird eine divisio textus vorgenommen, sodann die sententia lectionis kurz formuliert. Sodann werden Notabilia oft in größerer Zahl angegeben und wird zum Schluß auf dubia, auf quaestiones eingegangen. Wir haben hier die gleiche Methode und Technik wie in anderen gleichzeitigen Kommentaren zu logischen Schriften des Aristoteles z. B. von Wilhelm von St. Amour und Nikolaus von Paris vor uns. Im Grunde genommen ist diese Verbindung von lectio und quaestio auch in den Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas beibehalten, während frühzeitig in der Artistenfakultät die aristotelischen Werke in der Form der Quaestiones disputatae erläutert wurden. Aus dem Perihermeneiaskommentar des Petrus von Hibernia hebe ich eingehende Darlegungen über die Wahrheitslehre und (fol. 84ʳ—85ᵛ) die überaus tiefgehenden Untersuchungen über Notwendigkeit und Kontingenz des Seienden und über göttliches Vorherwissen (fol. 94ʳ—98ʳ) heraus. Diese beiden Kommentare machen einen bedeutenden Eindruck und überragen an Fülle eigener Gedanken die ungefähr gleichzeitigen Kommentare zu logischen Schriften des Aristoteles von Wilhelm von St. Amour, Nikolaus von Paris usw. Petrus de Hibernia bekundet allenthalben eine große Vertrautheit mit der aristotelischen Gedankenwelt, mit dem neuen Aristoteles, besonders mit der Metaphysik, von der er die Metaphysica vetus, die alte griechisch-lateinische Teilübersetzung, und die Metaphysica nova, die vielleicht arabisch-lateinische Übersetzung, kennt. Wir gewahren auch Zitate aus Avicenna, aus Averroes, der als Commentator bezeichnet ist. Auch Platons Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius ist zitiert. Am Anfang ist auch Bernhard Silvestris angeführt. Eine zweite vatikanische Handschrift, Cod. Vat. lat. 825,[39] enthält von fol. 92ʳ—102ʳ einen

[39] Vgl. die Beschreibung dieser Handschrift bei A. Pelzer, Codices Vaticani latini Tom. II, Pars Prior Codices 679—1134, Romae 1931, 185.

Kommentar des Petrus von Hibernia zu der aristotelischen Schrift De longitudine et brevitate vitae, der die Vertrautheit des Jugendlehrers des heiligen Thomas mit den libri naturales des Aristoteles, mit der einschlägigen Literatur der Araber und mit den durch die Textvorlage angeregten naturphilosophischen und biologischen Problemen ebenso bekundet, wie seine Erklärungen zur Isagoge und zu Perihermeneias seine gründliche Einarbeitung in die Fragen und Schwierigkeiten der Logik bezeugen. Von den aristotelischen Schriften ist besonders De animalibus in der von Michael Scottus hergestellten arabisch-lateinischen Übersetzung reichlichst benützt. Von den Arabern sind besonders Averroes und Avicenna herangezogen. Auf fol. 96v ist der Beweis dafür, daß die menschliche Seele nicht in den Verfall des Leibes miteinbezogen ist, unzerstörbar ist (Utrum anima corrumpatur corrupto corpore) im engsten Anschluß an Avicenna geführt (Ad hoc probandum quod non corrumpitur sufficiant rationes Avicenne [fol. 97r]). Petrus de Hibernia ist von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt: intellectus non perficitur organo corporeo nec est corporeum, sed perpetuum et divinum sicut habetur in libro de anima (fol. 99r). Am Anfang des Kommentars vertritt Petrus de Hibernia im Anschluß an einen Text des Liber de causis, den er als liber de pura bonitate zitiert, die Auffassung, daß das erste Seiende, das ens primum, den Geschöpfen das Sein und das erste Lebende (vita prima) den Lebewesen das Leben gibt. Während die Seinsverleihung auf dem Wege der Schöpfung sich vollzieht, geschieht die Verleihung des Lebens nicht durch Schöpfung, per modum creationis, sondern auf dem Wege der Form, welche nicht geschaffen ist. So verlockend es wäre, diese Ansicht von der Ungeschaffenheit der Form philosophiegeschichtlich zu untersuchen, begnüge ich mich hier, diese auffallende Anschauung des Lehrers des Aquinaten nur zu erwähnen. Bemerkt sei noch, daß in diesem Kommentar die Technik der quaestio viel schärfer und formaler hervortritt als dies in den logischen Kommentaren der Fall ist. Es schimmert durch diese Quaestionen die lebhafte Form der Schuldisputation durch, welche auch in der Artistenfakultät gepflegt wurde. Der Kommentar zu De longitudine et brevitate vitae ist für die Geschichte der mittelalterlichen Aristoteleserklärung auch dadurch bemerkenswert, daß hier nicht eine logische Schrift kommentiert ist, während doch in der Zeit vor Thomas und Albert an der Pariser Artistenfakultät uns fast ausschließlich Kommentare zur aristotelischen Logik begegnen. Ich erinnere bloß an die Kommentare von Wilhelm von St. Amour, von Nikolaus von Paris, von Bernhard von Sanciza, Robert von Paris zu Büchern der Logica vetus et nova. In England hat die Aristoteleserklärung schon frühzeitig sich auch den aristotelischen bzw. pseudo-aristotelischen naturphilo-

sophischen Schriften zugewendet. So hat Alfred von Sareshel Kommentare zu den Meteorologica, zu dem von Nikolaus von Damaskus stammenden Liber de vegetabilibus geschrieben. Von Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort besitzen wir umfassende Kommentare zu einem großen Teile der libri naturales des Aristoteles. Petrus von Hibernia hat sowohl logische wie auch naturphilosophische Textbücher erklärt. Vielleicht wird die handschriftliche Forschung noch weitere Kommentare dieses Philosophen zutage fördern. Es ist hiebei freilich eine gewisse Vorsicht zu gebrauchen, da die Verwechslung mit Petrus von Alvernia naheliegt. Wenn wir die bisher bekannten Aristoteleskommentare des Petrus von Hibernia und seine Disputatio vor König Manfred ins Auge fassen, dann können wir sagen, daß die von Friedrich II. gegründete Universität Neapel an dem Jugendlehrer des Aquinaten einen hervorragenden Kenner der aristotelischen Philosophie besaß, der auch der durch Michael Scottus, den Hofastrologen des genialen Hohenstaufenkaisers, zugänglich gemachten arabischen Philosophie und Naturwissenschaft offen und klar ins Angesicht geschaut hat und sich so in den Kreis der wissenschaftlichen Bestrebungen des Hohenstaufenkaisers und seines Großhofes gut einfügt.

Wenn Magister Martinus, der zu gleicher Zeit mit Petrus von Hibernia an der Artistenfakultät lehrte und von Wilhelm von Thocco als Lehrer des heiligen Thomas in der Logik aufgeführt ist, mit Martinus von Dacien identisch ist, dann hat die Reichsuniversität Kaiser Friedrichs II. noch zu Lebzeiten ihres kaiserlichen Gründers einen ganz hervorragenden Vertreter der aristotelisch-scholastischen Logik zu ihren Professoren gezählt. Martinus de Dacia ist ja, wie ich anderwärts gezeigt habe, der Verfasser einer in mehreren Handschriften verbreiteten Sprachlogik (Tractatus de modis significandi) und von sehr gehaltvollen Kommentaren zur Logica vetus, die ich im Cod. 485 der Universitätsbibliothek in Erlangen festgestellt habe.

Zu Friedrich II. und seinem Kreis stand in Beziehungen auch einer der einflußreichsten scholastischen Philosophen des 13. Jahrhunderts, dessen Bedeutung durch neue Funde noch mehr ins Licht tritt, Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI.[40] Freilich bedürfen diese Beziehungen noch sehr der Aufhellung.[41] In einer Handschrift des British Museum (Cod. Har-

[40] Die Literatur über Petrus Hispanus ist gut zusammengestellt bei G. Sarton, Introduction to the History of Science II, Washington 1932, 889—892. Vgl. auch Lynn Thorndike, History of magic and experimental science II, New York 1923, 488—506.

[41] Ch. H. Haskins, zählt in seinem Artikel: Latin Literature under Frederick II. (Speculum 3 [1928], 129—151) wohl Petrus Hispanus auf, versieht aber seinen Namen mit einem Fragezeichen.



leianus 5218 fol. 1r) begegnet uns eine Epistola magistri Petri Hyspani ad imperatorem Fridericum super regimen sanitatis. Indessen scheint diese Zuteilung keineswegs jeden Zweifel an der Autorschaft des Petrus Hispanus auszuschließen. In einem medizinischen Traktat bezeichnet sich Petrus Hispanus als Schüler des Magisters Theodorus, der nach Michael Scottus der Hofphilosoph und der wissenschaftliche Berater Friedrichs II. gewesen ist. In einem kurzen Prologus zu seinem Liber de oculo bemerkt Petrus Hispanus, daß er diese Schrift ad preces mei discipuli fabiani scilicet salernitani verfaßt hat. A. M. Berger, der diese Schrift ediert hat, weist darauf hin, daß im Clm. 161, einer noch dem 13. Jahrhundert angehörigen Schrift, dieser Name so lautet: ad preces me discipuli mei scilicet sabetiani.[42] Diese Leseart erinnert an Gherardo di Sabionetta, der im Auftrage Friedrichs II. als Übersetzer tätig war.[43] Wir sind über die Lehr- und Lernjahre des Petrus Hispanus trotz der vortrefflichen Biographie von R. Stapper noch nicht im klaren.[44] Seine logische Ausbildung hat er in Paris als Schüler des Wilhelm Shyreswood genossen, den Roger Bacon in übertriebener Weise über Albertus Magnus gestellt hat. Aus dieser logischen Schulung und Pariser Lern- und Lehrzeit sind als reife Frucht die Summulae logicales hervorgegangen, welche dem Petrus Hispanus einen großen Namen in der Geschichte der mittelalterlichen Logik verschafft haben. Der Pariser Einfluß zeigt sich darin, daß dieses Lehrbuch der Logik eine starke Abhängigkeit von der Summa logicae des Lambert von Auxerre aufweist. Die Summulae logicales des Petrus Hispanus, zu denen schon im 13. Jahrhundert Kommentare geschrieben wurden,[45] sind bis an die Schwelle der Neuzeit und darüber hinaus

[42] A. M. Berger, Die Ophthalmologie (liber de oculo) des Petrus Hispanus ... zum erstenmal herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und erläutert, München 1899.

[43] B. Boncampagni, Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese traduttore del secolo duodecimo e di Gherardo da Sabbionetta astronomo del secolo decimoterzo, Roma 1851.

[44] R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898.

[45] H. D. Simonin O. P., Les „Summulae logicales" de Petrus Hispanus. Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge 5 (1930), 267—278 vertritt die Anschauung, daß der Verfasser der Summulae logicales nicht der Arzt und Philosoph Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., sondern ein spanischer Dominikaner Petrus Alphonsi gewesen ist, der dieses Lehrbuch der Logik am Ende des 13. oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts geschrieben hat. Simonin beruft sich vor allem auf den Stamser Katalog, in welchem sich die Mitteilung findet: Fr. Petrus Alfonsi hispanus scripsit summulas logicales. Ich kann diese Zuteilung schon aus dem Grunde nicht annehmen, weil in den Handschriften Petrus Hispanus immer als magister, nicht als frater bezeichnet wird. Im Vorwort eines dem 13. Jahrhundert angehörigen, dem Robert Kilwardby zugeschriebenen Kommentars zu den Summulae logicales wird als Verfasser bezeichnet: causa efficiens huius libri ... magister Petrus Hispanus, qui quorumdam nobilium precibus condescendens ad maiorem

das klassische, in Handschriften und dann auch Drucken weitestverbreitete, von Georgios Scholarios auch ins Griechische übersetzte und sehr häufig kommentierte Schulbuch der Logik gewesen. R. Stapper und Petella haben den Nachweis erbracht, daß dieser Petrus Hispanus, der Verfasser der Summulae logicales und spätere Papst Johannes XXI., mit dem Petrus Hispanus, der 1246 als Professor in Siena uns entgegentritt und eine Menge medizinischer Werke verfaßt hat, ein und dieselbe Persönlichkeit ist.[46] Hat Petrus Hispanus seine logische philosophische Ausbildung in Paris erhalten, so ist es naheliegend, daß er seine medizinischen Kenntnisse sich in Italien, wo im Königreiche Friedrichs II. die Hochschule in Salerno das blühende Zentrum der Arzneiwissenschaft war, erworben hat. Die Bezeichnung eines Schülers des Magister Theodorus würde auch darauf hinweisen. Es ist hier noch viel Dunkel aufzuhellen. Um so erfreulicher ist es, daß neue Funde und Feststellungen, die ich auf einer spanischen Bibliotheksreise gemacht habe, bisher unbekannte Werke des Petrus Hispanus uns erschließen und so ein schärferes Bild seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit gewonnen wird. Ich habe hierüber an anderer Stelle schon ausführlicher berichtet.[47] Ich kann mich also hier kurz fassen und mich mit der Mitteilung der Hauptergebnisse begnügen. Im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid befindet sich (fol. 3^r bis 67^v) ein großes Werk De anima, das am Anfang und Schluß von der gleichen Hand, die den Text geschrieben hat, als Werk des Petrus Hispanus bezeichnet ist: Incipit scientia libri de anima a Petro Hispano Portugalensi edita. Am Schluß stellt sich der Verfasser also vor: Ego igitur petrus hispanus portugalensis liberalium artium doctor, philosophice sublimitatis gubernator, medicinalis facultatis decor ac proficue rector in scientia anime decrevi hoc opus precipuum componendum etc. Durch diese Notiz ist die Identität des Logikers und des Mediziners Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI., der in Lissabon geboren ist, also Hispanus Portugalensis ist, über allen Zweifel erhaben. Was das Werk selbst betrifft, so haben wir ein streng systematisches Handbuch der Psychologie in dreizehn Traktaten mit besonderer Betonung der philosophischen Grundlagen des menschlichen Seelenlebens vor uns, die ich für die ausführlichste systematische Psychologie der

loyce intelligentiam edidit hunc tractatum (Cod. Vat. lat. 3049 fol. 1^r). Ich komme bei einer anderen Gelegenheit darauf zurück.

[46] R. Stapper, Pietro Hispano (Papa Giovanni XXI) ed il suo soggiorno in Siena. Bulletino Senese di Storia Patria. Anno V, fasc. 3, 1898. G. Petella, Sull'identità di Pietro Hispano medico in Siena e poi Papa col filosofo dantesco. Ebenda Anno V, fasc. 2, 1899, 277—329.

[47] M. Grabmann, Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus. Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft I, Münster 1928, 166—173.

Hochscholastik halte. Wenn dieses Werk auch ganz gegen die Gepflogenheiten der Zeit keine Zitate bringt und ein hohes Maß selbständigen Arbeitens bekundet, so wird doch eine Quellenanalyse des Textes, dessen Edition sehr wünschenswert wäre, den Einfluß der aristotelisch-arabischen Philosophie in großem Ausmaße zeigen können. So ist z. B. seine Darstellung der Lehre vom intellectus agens und possibilis offensichtlich von Avicenna sehr beeinflußt. Es wird von großem philosophiegeschichtlichem Interesse sein, wenn man dieses Werk De anima des Petrus Hispanus als das bedeutendste psychologische Lehrbuch aus den Kreisen der Artistenfakultät mit den psychologischen Arbeiten des heiligen Thomas, welche die abgeschlossenste Darstellung der Seelenlehre seitens der theologischen Scholastik bilden, vergleichen und die verschiedene Form, wie die aristotelische und arabische Philosophie bei beiden Denkern sich reflektiert, wahrnehmen kann. Das wird erst nach der Edition des ganzen Werkes möglich sein.

Cod. 1877 der Biblioteca nacional zu Madrid enthält medizinische Traktate des Petrus Hispanus, Kommentare zu den damals gebrauchten medizinischen Textbüchern griechischer und arabischer Schriftsteller. Ich gehe auf dieselben nicht näher ein und bemerke nur, daß in diesen medizinischen Werken des Petrus Hispanus die Personalunion des Philosophen mit dem Arzt in ausführlichen Darlegungen philosophischen, besonders psychologischen Inhalts deutlich zutage tritt. Uns interessiert hier das letzte Stück des ganz mit Werken des Petrus Hispanus ausgefüllten Codex, die Quaestiones super libro de animalibus Aristotelis (fol. 256ʳ—299ʳ).[48] Wir stehen hier einem in die Form der scholastischen Quaestiones disputatae gekleideten Kommentar des Petrus Hispanus zu den zoologischen Schriften des Aristoteles gegenüber, die in der arabisch-lateinischen Übersetzung des Michael Scottus in 19 Büchern unter dem Titel De animalibus zusammengefaßt sind. Ohne Zweifel ist dies der früheste Kommentar zu De animalibus, die älteste Verwertung der von Michael Scottus vor dem Jahre 1220 in Toledo hergestellten Übersetzung im großen Umfang, ehe noch Albert auf der gleichen Textgrundlage sein großes Werk De animalibus geschrieben hat. Ich konnte den kleingeschriebenen umfangreichen Text noch nicht so durcharbeiten, daß ich über das benützte Quellenmaterial mir ein Bild machen konnte. Ich konnte nur im allgemeinen große Vertrautheit mit den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und auch eine umfassende Benützung der arabischen Philosophie, vor allem Avicennas, wahrnehmen. Eine Fülle reinphilosophischer

[48] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse 1928, 98—113.



Darlegungen über Wissenschaftslehre, über erkenntnistheoretische Probleme lassen auch hier den engen Bund der Medizin und Naturwissenschaft mit der Philosophie in Erscheinung treten. Von controversiae inter medicos et philosophos ist oftmals die Rede. In einem seiner medizinischen Kommentare beruft sich Petrus auch auf andere Aristoteleserklärungen, die aus seiner Feder hervorgegangen sind, speziell auf Kommentare zu De anima und De sensu et sensato. Vielleicht fördern glückliche handschriftliche Funde auch noch diese Aristoteleskommentare des Petrus Hispanus zutage. Cod. 243 des Corpus Christi College in Oxford enthält von fol. 16r—28v einen Kommentar des Petrus Hispanus zu De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae: Explicit liber de morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vite Magistri Petri Hispani (fol. 28v). Dieser Kommentar, der am Anfang auf das Werk De anima verweist (Sicut igitur in negotio nostro de anima expressum est), erinnert in seiner paraphrasierenden Form und durch die Gliederung in tractatus und capitula an die Aristoteleskommentare Alberts des Großen.

Jedenfalls tritt uns Petrus Hispanus jetzt als eine wissenschaftliche Persönlichkeit mit vielseitigen Interessen und einer umfassenden literarischen Tätigkeit entgegen. Man kannte ihn bisher als Logiker und Mediziner, nunmehr tritt er mit seinem großen Werke De anima in die erste Reihe der Psychologen des 13. Jahrhunderts und ist er auch unter die Aristoteleserklärer einzureihen, die, schon ehe Albert und Thomas ihre Aristoteleskommentare schrieben, die aristotelischen Schriften ausgelegt haben. Petrus Hispanus zählt ohne Zweifel zu den bedeutendsten und markantesten Persönlichkeiten der Artistenfakultät.

Die innere Stellung Friedrichs II. zur aristotelischen und arabischen Philosophie kommt vor allem in den philosophischen Fragen, die uns mit den Antworten des arabischen Philosophen Ibn Sab'în erhalten sind, und in der schriftstellerischen Tätigkeit des Kaisers, in seiner Schrift De arte venandi cum avibus zum Ausdruck. Friedrich II. hat auch über Fragen der Naturwissenschaft, besonders über astronomische und optische Probleme, sich Aufschluß bei der arabischen Wissenschaft erbeten. H. Suter und Wiedemann haben über diese Fragen und über die Antwort des arabischen Enzyklopädisten Kemâl ed din ibn Jûnis beachtenswerte Mitteilungen gemacht.[49] Am Schlusse des Liber particularis von Michael Scottus findet sich eine Zusammenstellung von Fragen, welche Friedrich II. an diesen seinen Hofastrologen

[49] E. Wiedemann, Fragen aus dem Gebiete der Naturwissenschaft gestellt von Friedrich II. Archiv für Kulturgeschichte 11 (1914), 483ff. H. Suter, Beiträge zu den Beziehungen Friedrichs II. zu zeitgenössischen Gelehrten des Ostens und Westens. Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften Heft 4, 1—8 (1922).



richtete und die über die verschiedensten, besonders naturwissenschaftlichen, auch theologischen Materien (De corporibus superioribus, scilicet solis ac lune ac stellarum fixarum celi, et de elementis, de anima mundi, de gentibus paganis et Christianis ac de ceteris creaturis, que sunt communiter super terram et in terra ut de plantis et metallis) handeln und das hohe universelle wissenschaftliche Interesse des Kaisers bekunden. Wir sind über diesen wissenschaftlichen Meinungsaustausch zwischen Friedrich II. und Michael Scottus durch Ch. H. Haskins, der zum erstenmal diese Fragen untersucht und die wichtigsten Texte davon ediert hat, und neuestens auch durch K. Hampe, der in der Festgabe W. Goetz hierüber handelt, aufs beste unterrichtet.[50]

Das eigentlich philosophische Interesse des Kaisers zeigt sich in den Fragen, die er etwa in der Zeit von 1237—1242 an mohammedanische Gelehrte richtete und die mit den Antworten des spanischen Philosophen Ibn Sab'în mit der Bezeichnung Sizilianische Quaestionen in einer Handschrift der Bodleiana (Hunt 534) uns erhalten sind. Zuerst hat Amari, der Geschichtsschreiber des Islam auf Sizilien, diese Frage besonders nach der literarhistorischen Seite untersucht. Er hat vor allem festgestellt, daß diese Fragen durch Friedrich II., König von Sizilien — daher sizilianische Fragen — gestellt worden sind, sodann hat er auch über Leben und Lehre des Ibn Sab'în Abd Oul-Haqq, des mohammedanischen Beantworters dieser Fragen, eingehendere Untersuchungen angestellt.[51] Später hat M. A. F. Mehren eine inhaltliche Analyse dieser philosophischen Korrespondenz gegeben und den auf die Unsterblichkeit der Seele bezüglichen Teil derselben in französischer Übersetzung gebracht.[52] Zugleich hat er den geschichtlichen Hintergrund noch mehr herausgearbeitet und namentlich die Mitteilungen Amaris über Leben und Lehrrichtung Ibn Sab'îns ergänzt. Die Antworten Ibn Sab'îns enthalten allem Anschein nach die Fragen des Kaisers im Wortlaut, wie denn auch der arabische Philosoph

[50] C. H. Haskins, Studies 292—298. K. Hampe, Friedrich II. als Fragensteller. Kultur- und Universalgeschichte, Festschrift für W. Goetz, Leipzig 1927, 50—56.

[51] M. Amari, Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II. Journal asiatique, 7. série 1 (1853), 240—274.

[52] A. F. Mehren, Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd Oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléenne contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme. Journal asiatique, 7. série 14 (1879), 341—454. Man wird die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieser sizilianischen Fragen und auch die in denselben sich kundgebende Einstellung des Kaisers erst beurteilen können, wenn der ganze Text in einer kritischen Edition und guten Übersetzung vorliegt. Beides hat O. Pretzl, der zugleich ein ausgezeichneter Arabist und ein guter Kenner der Philosophie und Theologie des Islam ist, in Angriff genommen. Ich kann mich deswegen hier in meinen Darlegungen, die nur einen vorläufigen Charakter haben können, ganz kurz fassen.

in etwas schulmeisterlichem Ton den Mangel an Genauigkeit bei den Fragestellungen rügt.

Die erste Frage ist diese: Der weise Aristoteles lehrt in all seinen Schriften die Existenz der Welt von Ewigkeit. Niemand zweifelt, daß dies seine Meinung gewesen ist. Wenn Aristoteles dies bewiesen hat, welches sind dann die Argumente, die er dafür anführt? Wenn er aber keinen stringenten Beweis hiefür erbracht hat, welchen Wert haben dann seine Argumente? Ibn Sab'în antwortet hierauf, nachdem er über die philosophischen Begriffe Welt und Erschaffung sich verbreitet hat, daß Alexander von Aphrodisias, Themistius, Avicenna und Avempace den Aristoteles falsch verstanden hätten und diesem mit Unrecht die Lehre von der Ewigkeit der Welt zugeteilt werde. Freilich empfindet der Araber, der an der Zeitlichkeit der Welt festhält, auch die Schwierigkeit der aristotelischen Lehre und kritisiert den aristotelischen Beweis für die Ewigkeit der Welt, der sich auf die Annahme einer ewigen Bewegung stützt. Der aristotelische Beweis für die Ewigkeit der Welt hat nicht apodiktischen, sondern nur dialektischen Wert. — Die zweite Frage des Kaisers lautet: Welches ist der Zweck der Metaphysik? Welches sind die ihr notwendig vorausgehenden Wissenschaften, wenn sie solche hat? Ibn Sab'în entwickelt als Antwort eine Enzyklopädie der Wissenschaften an der Hand der aristotelischen logischen, naturphilosophischen und metaphysischen Schriften. Unter den metaphysischen Schriften sind auch pseudo-aristotelische Bücher (De summo bono, De pomo, De unitate und Theologia) aufgeführt. Diese Wissenschaftslehre, zu der wir auch in den Einleitungen zu Aristoteleskommentaren und in den Schriften De divisione philosophiae der lateinischen Scholastik des 13. Jahrhunderts Parallelen besitzen, schließt mit Darlegungen über die mystische Erkenntnislehre des Sufismus ab. Die dritte Frage ist diese: Was sind die Kategorien? In welcher Weise dienen sie als Schlüssel für die verschiedenen Wissenszweige? Welches ist ihre wahre Zahl? Kann man sie vermehren oder vermindern? Welche Beweis- und Gedankengänge kommen hier in Betracht? Ibn Sab'în gibt hierauf mit recht unfreundlichen Bemerkungen über die Formulierung der Fragen Antwort. Die Zahl und die Ableitung der Kategorien war ja vor allem ein Thema der Kommentare zu dieser aristotelischen Schrift. Thomas von Aquin hat an einer Stelle seines Metaphysikkommentars eine Ableitung und Systematik der zehn aristotelischen Kategorien gegeben, die die Bewunderung durch Franz Brentano gefunden hat.[53] Die vierte Frage, von der Ibn Sab'în nicht in der gleichen Weise wie bei den vorhergehenden den Wortlaut wiedergibt, bezieht sich auf die Unsterblichkeit der Seele. Welches ist der Beweis für die Unsterblichkeit

[53] In XII. Metaph. lect. 1. Vgl. Mittelalterliches Geistesleben I, 312.

der Seele, wenn sie unsterblich ist? Wo steht hier der weise Aristoteles im Gegensatz zu Alexander von Aphrodisias? Ibn Sab'în verbreitet sich zuerst über die verschiedenen Arten der Seele und entwickelt dann auch mit Benützung der Bibel und des Korans acht Beweise für die Unsterblichkeit der geistigen Arten der Seele. Eingehend befaßt er sich dann mit der Seelenlehre des Alexander von Aphrodisias und deren Verhältnis zu Aristoteles. Alexander von Aphrodisias habe die Gedanken des Aristoteles über den materiellen Intellekt nicht richtig verstanden und in seinen psychologischen Schriften die Sterblichkeit des intellectus passivus gelehrt. Er habe jedoch in seinem Metaphysikkommentar diese Anschauung wieder aufgegeben, wie auch Alfarabi, der Anhänger des Alexander von Aphrodisias, am Schlusse seiner wissenschaftlichen Laufbahn wieder für die Unsterblichkeit der Seele eingetreten sei. Ibn Sab'în gibt am Schlusse noch eine Übersicht über alle die Stellen, in denen Alexander von Aphrodisias von Aristoteles abweicht. Die fünfte Frage bzw. Antwort befaßt sich mit einem Ausspruche Mohammeds, der mit philosophischen Problemen nichts zu tun hat und deshalb für unsere Untersuchungen nicht in Betracht kommt.

Es ergibt sich nun die Frage, wie sind diese sizilianischen Quaestionen zu beurteilen, welche Folgerungen lassen sich aus denselben für den philosophischen und weltanschaulichen Standpunkt Friedrichs II. ziehen oder nicht ziehen. Amari, der ja die erste Untersuchung über diese Quaestionen angestellt hat, sieht in diesen Fragen eine skeptische Tendenz. Freilich ist er hiebei beeinflußt von seiner Anschauung, daß Friedrich II. in Fragen der Religion ganz indifferent und den Mohammedanern sehr zugetan gewesen sei. Er führt hier Urteile von Zeitgenossen und Dante an, der bekanntlich Friedrich II. in die Hölle unter die Anhänger des Epikur, welche die Seele mit dem Leibe sterben lassen, versetzt hat. Auch in seiner Storia dei Musulmani di Sicilia schreibt Amari über diese sizilianischen Fragen:[54] „Bastano cosi fatte domande a svelare lo scettico." Niese bemerkt zutreffend, daß „der skeptische Standpunkt des Kaisers sich nicht daraus ergibt, daß er ein Gutachten über gewisse Probleme einholte." Aber er ist dennoch der Meinung, daß Friedrich aus der arabisch-aristotelischen Literatur, namentlich aus Averroes und Avicenna, seine Weltanschauung übernommen habe:[55] „Daß Friedrich den Lehren des Christentums ungläubig gegenüberstand, sollte nicht bezweifelt werden. Seine Anschauungen werden sich mit der Lehre des Avicenna, wohl noch mehr mit der des modernen Averroes gedeckt haben. Die Ver-

[54] M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia III, 1, Firenze 1868, 702.

[55] H. Niese, Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II. Historische Zeitschrift 100 (1911), 501, Anm. 2.

neinung der persönlichen Unsterblichkeit und die Bejahung der Ewigkeit der Welt — das waren die beiden den Zeitgenossen auffallenden Punkte der averroistischen Lehre — waren wohl auch Friedrichs Meinung."

Diesen Auffassungen gegenüber wird man vom Standorte der Erforschung der Entwicklungsgeschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts ganz allgemein sagen müssen, daß aus der Beinflussung durch die arabische Philosophie sich noch keine Folgerungen für eine Umformung der Weltanschauung ziehen lassen. Diese Beeinflussung ist ja eine ganz allgemeine Erscheinung nicht bloß in der Philosophie der Artistenfakultät, sondern auch in der Scholastik der theologischen Fakultät.[56] Selbst innerhalb der Franziskanerschule, die doch am Augustinismus der Frühscholastik, besonders der Viktoriner, festhaltend dem Aristotelismus gegenüber sich vielfach ablehnend verhielt, macht sich frühzeitig der Einfluß der arabisch-jüdischen Philosophie geltend. Die Einwirkung des Fons vitae des Avencebrol, dessen philosophische Ideen nach den Forschungen von Miguel Asín y Palacios sich auf den arabischen Philosophen Abenmasarra zurückführen lassen,[57] auf die Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Geschöpfe aus Materie und Form ist eine bekannte Tatsache. Auf die Zusammenhänge zwischen der franziskanischen Illuminationstheorie und der Philosophie Avicennas hat E. Gilson in sehr lehrreichen Darlegungen hingewiesen.[58] Man wird auch die sizilianischen Quaestionen Friedrichs II. in den geschichtlichen Entwicklungsgang der scholastischen Philosophie hineinstellen müssen, um ihren Sinn und auch ihre Tragweite für die Beurteilung der inneren Stellung des Kaisers zur aristotelischen und arabischen Philosophie zu verstehen. Es kommen nur die beiden Fragen über die Ewigkeit der Welt und die persönliche Unsterblichkeit der Seele in Betracht. Diese beiden Fragen stehen ja auch im Mittelpunkt des gewaltigen Kampfes, der innerhalb der Scholastik des 13. Jahrhunderts entbrannte und der in dem Ringen zwischen dem christlichen Aristotelismus des Thomas von Aquin und dem averroistischen Aristotelismus des Siger von Brabant seine geschichtlich interessanteste Form angenommen hat.

[56] Die umfassendste Darlegung hierüber gibt M. M. Gorce, L'essor de la pensée au moyen âge Albert le Grand — Thomas d'Aquin, Paris 1933. Über Friedrichs II. Einstellung bemerkt Gorce allerdings: Mais il est vrai que l'empereur avait acquis une mentalité tout à fait répresentative de ce qu'on peut nommer l'averroïsme syncrétique.

[57] M. Asín Palacios, Abenmasarra y su Escuela, Madrid 1914, 116ff. M. Wittmann, Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900. G. Théry, L'Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle. Acta hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, Romae 1931, 141—200.

[58] E. Gilson, Pourquoi Saint Thomas d'Aquin a critiqué Saint Augustin. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926), 1—127, bes. 80—127.

Die Lehre von der Ewigkeit der Bewegung und der Welt hat durch die lateinischen Übersetzungen der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und der Araber, namentlich des Averroes, Eingang in die lateinische Scholastik gefunden und innerhalb der Philosophie der Artistenfakultät und der theologischen Scholastik die lebhafteste Diskussion hervorgerufen. Die Philosophen der Artistenfakultät, die sich ein von der christlichen Offenbarung losgelöstes rein philosophisches Weltbild schaffen wollten, haben unbekümmert um das Schöpfungsdogma die Ewigkeit der Welt bejaht. Wir haben von Siger von Brabant, dem Führer der Pariser Averroisten, eine von P. Mandonnet edierte Schrift De aeternitate mundi und außerdem in seinen von mir aufgefundenen Quaestionen zu den aristotelischen Schriften ausführliche, leider durch Tintenstriche teilweise unleserlich gemachte Darlegungen über die Ewigkeit der Welt. In den Pariser kirchlichen Verurteilungsdekreten von 1270 und 1277 spielt denn auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt eine bedeutsame Rolle. Ich habe bei meinen Forschungen über die Philosophie der Artistenfakultät hierüber noch ein reiches Material gefunden. Wenn man die ungedruckten Kommentare zur aristotelischen Physik, speziell zum 8. Buche, durcharbeitet, wird man fort und fort auf Ausführungen stoßen, die mit Berufung auf Aristoteles und Averroes sich für die Ewigkeit der Bewegung und der Welt aussprechen, wenn sie auch im Sinne der Lehre von der doppelten Wahrheit die Glaubenslehre vom zeitlichen Weltanfang mechanisch anfügen.

Auch aus dem in einer Erfurter Handschrift erhaltenen Physikkommentar des Heinrich von Gent tritt uns, wie ich anderswo dargetan habe,[59] eine gewisse Sympathie für die philosophische Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung entgegen, wenn auch der spätere Führer des scholastischen Augustinismus schließlich aus Motiven des Glaubens für den zeitlichen Anfang der Welt und der Bewegung entscheidet. Seitens der theologischen Scholastik hat die Theorie von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung vom Glaubensstandpunkte aus Ablehnung gefunden. Die vor allem durch Thomas von Aquin vertretene aristotelische Richtung der theologischen Scholastik suchte vielfach die aristotelische Lehre mit dem christlichen Dogma in Einklang zu bringen. Thomas von Aquin hat in seinen systematischen Werken ähnlich wie Ibn Sab'în die Ansicht vertreten, daß die aristotelischen Beweise für die Ewigkeit der Welt nicht apodiktischen, sondern mehr dialektischen Charakter haben, während er in seinem Kommentar zum 8. Buch der Physik Aristoteles gerade so wie Siger von Brabant im Sinne der Ewigkeit der Welt

[59] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1928, 88 ff.



auffaßt. Thomas von Aquin kommt innerhalb des Glaubensstandpunktes aus kritischen und apologetischen Erwägungen der aristotelisch-arabischen Lehre von der Ewigkeit der Welt mehr als seine theologischen Zeitgenossen entgegen, indem er die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung lehrt, zwischen Geschöpflichkeit und Ewigkeit keinen evidenten Widerspruch sieht.

Die andere Frage Friedrichs II., die wir in philosophiegeschichtliche Beleuchtung rücken müssen, ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und nach der Lehrverschiedenheit zwischen Aristoteles und Alexander von Aphrodisias in dieser Frage. Die philosophiegeschichtliche Untersuchung ist hier auf sichere Bahn geführt durch die überaus ergebnisreiche Monographie von P. G. Théry: Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique.[60] Der Standpunkt des Alexander von Aphrodisias in der Frage von der Unsterblichkeit der Seele gibt sich in seiner Schrift Περὶ νοῦ, einem Auszug aus seinem Werke Περὶ ψυχῆς, kund. Diese Schrift ist wahrscheinlich durch Gerhard von Cremona unter dem Titel De intellectu et intellecto aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt worden. Alexander von Aphrodisias unterscheidet in dieser Schrift einen dreifachen Intellekt: einen νοῦς ὑλικός (intellectus materialis), einen νοῦς καθ' ἕξιν (intellectus qui habet habitum) und einen νοῦς ποιητικός. Für unsere Zwecke genügt ein kurzes Wort über den νοῦς ὑλικός und den νοῦς ποιητικός. Der νοῦς ὑλικός ist der jedem Menschen immanente und individuelle Intellekt, der den Leib informiert und ganz vom Leibe abhängig ist. Dieser νοῦς ὑλικός ist nach Alexander von Aphrodisias so mit dem Leib verflochten und verbunden, daß er zugleich mit dem Leibe zerstört wird, sterblich ist. Der νοῦς ποιητικός ist außerhalb des einzelnen Menschen, daher νοῦς ὁ θύραθεν, seine Aufgabe ist es, die Objekte durch abstrahierende Tätigkeit erkennbar, geistig wahrnehmbar zu machen. Dieser intellectus agens, der getrennt vom einzelnen Menschen und auch getrennt von jeder Materie existiert, ist etwas Göttliches und Unsterbliches. Alexander von Aphrodisias ist sonach ein Gegner und Leugner der persönlichen Unsterblichkeit. G. Théry hat den Einfluß der Schrift Περὶ νοῦ auf die arabische Philosophie, auf Alkindi, Alfarabi und besonders auf Averroes im einzelnen festgestellt und in scharfsinniger Prüfung der Texte dargetan, worin Alexander von Aphrodisias und Averroes in ihrer Leugnung der individuellen Unsterblichkeit übereinstimmen und sich unterscheiden. Zu diesen Darlegungen dürften die Ausführungen Ibn Sab'îns über die Unsterblichkeit der Seele und über die Lehrdifferenzen zwischen Aristoteles und Alexander von Aphrodisias eine wertvolle Ergänzung bilden. G. Théry hat auch

[60] G. Théry, Autor du décret de 1210: II — Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique, Le Saulchoir 1926.

über den Einfluß des Alexander von Aphrodisias auf die lateinische Scholastik des 13. Jahrhunderts speziell an der Universität Paris in gleich tiefgründiger Weise gehandelt. Er hat hier in erster Linie die Vertreter der theologischen Scholastik, vor allem den heiligen Thomas von Aquin und Wilhelm von Auvergne ins Auge gefaßt. Thomas hat in seiner Summa contra Gentiles sich scharf contra opinionem Alexandri de intellectu possibili gewendet und den Gegensatz zwischen Alexander von Aphrodisias und Aristoteles kräftig unterstrichen. Wilhelm von Auvergne, der vor seiner 1228 erfolgten Ernennung zum Bischof von Paris an der dortigen Universität Theologie lehrte, hat in seiner zwischen 1231—1236 verfaßten Schrift De anima die verheerenden Wirkungen des Materialismus Alexanders aufs bitterste beklagt und dessen Lehren vom intellectus materialis und intellectus agens ausführlich widerlegt. Über die Stellungnahme der Artistenfakultät zur Frage von der Unsterblichkeit der Seele wissen wir vor Siger von Brabant nicht allzuviel, da wir fast keinen Kommentar zu De anima aus dieser Zeit besitzen. Man wird, wenn die Schrift De intellectu et intellecto nicht eigens zitiert ist, oft nicht leicht feststellen können, ob der Einfluß von Alexander von Aphrodisias oder von Averroes ausgeht. Théry meint, daß einige der 1270 und 1277 durch Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätze über die Vergänglichkeit der Seele sich mehr auf Alexander von Aphrodisias als auf Averroes beziehen. In dem von F. Van Steenberghen edierten Kommentar des Siger von Brabant ist Alexander von Aphrodisias bei den betreffenden Fragen, z. B. Utrum intellectus sit virtus immaterialis nicht zitiert.[61] Andere etwas spätere Kommentare zu De anima nehmen bei den in Betracht kommenden Stellen des 3. Buches zur Lehre des Alexander von Aphrodisias Stellung. Ich erinnere bloß an Radulfus Brito (Cod. Palat. lat. 1059 fol. 23r). Vielfach benützte man bei der Widerlegung der materialistischen Lehre des Alexander von Aphrodisias den Kommentar des Johannes Philoponos zu III De anima cap. 4—9, der von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übertragen worden ist.[62] Eine nähere Darlegung des Fortlebens der Philosophie des Alexander von Aphrodisias im 14. und 15. Jahrhundert besonders in Italien (Alexandrismus) kann hier nicht gegeben werden. Für uns ist in erster Linie die Tatsache beachtenswert, daß Kaiser Friedrich II. mit am Anfang einer Linie von mittelalterlichen Denkern steht, die sich bis zu Pomponio Pomponazzi und

[61] F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d' après ses oeuvres inédites I (Philosophes Belges XII), Louvain 1931, 126—128.

[62] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1929, bes. S. 31—48.

darüber hinaus erstreckt und eine in ihren Einzelheiten noch nicht geklärte Verbindung von Gedanken des Alexander von Aphrodisias und Averroes darstellt.

Die Untersuchungen über das Verhältnis Kaiser Friedrichs II. zur aristotelischen und arabischen Philosophie sind ergebnisreich für die Entwicklungsgeschichte der mittelalterlichen Philosophie, insofern vom Großhof des Kaisers in Palermo und von seiner Reichsuniversität Neapel durch Übersetzungen aristotelischer und averroistischer Werke und durch Aristoteleskommentare die mächtige aristotelische Bewegung des 13. Jahrhunderts verstärkt wurde und vor allem indem von dort aus der gewaltige Strom der averroistischen Philosophie sich Eingang in die christliche Scholastik des Mittelalters verschaffte. Die noch bei Ägidius von Rom stehende Erzählung, die E. Renan als Legende erwiesen hat,[63] daß die Söhne des Averroes am Hofe des Kaisers gelebt hätten, ist die Veranschaulichung dieser Einflüsse. M. M. Gorce bemerkt mit Recht:[64] Le fils d'Averroès à la cour de Frédéric c'est Michel Scot. Von diesen Untersuchungen fällt aber auch Licht auf die Persönlichkeit, auf das geistige Charakterbild des Kaisers. Derselbe erscheint nicht bloß als Mäzen dieser wissenschaftlichen Bestrebungen, sondern zeigt sich auch selbst von den Problemen des neuen Aristoteles und seiner Interpreten Averroes und Alexander von Aphrodisias erfaßt und ergriffen. Indessen lassen sich aus dem lebhaften Interesse Friedrichs II. an dem neuen Aristoteles und an der arabischen Philosophie keine sicheren Schlüsse auf eine antichristliche Weltanschauung ziehen. Man darf dieses innere Verhältnis des Hohenstaufenkaisers zur aristotelisch-arabischen Philosophie nicht isoliert für sich betrachten, sondern muß es in die Gesamtheit dieser aristotelisch arabischen geistigen Bewegung vor und in der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts hineinstellen.[65] Auch die Vorwürfe und Anklagen, die von kirchlichen Kreisen

[63] E. Renan, Averroès et l'Averroisme 254, 286—291.

[64] M. M. Gorce a. a. O. 52.

[65] Ein Beispiel einer nicht ausreichenden Kenntnis des ganzen philosophie- und geistesgeschichtlichen Hintergrundes, speziell was den Aristotelismus und Averroismus betrifft, ist das Buch von Helene Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum. Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie, München und Berlin 1933. Ohne dem hohen wissenschaftlichen Wert dieses Buches irgendwie nahetreten zu wollen, muß ich bemerken, daß dasselbe die Kenntnis und Benützung der einschlägigen neueren Fachliteratur auf diesem Gebiet erheblich vermissen läßt. Der Verweis auf das für die damalige Zeit gewiß sehr beachtenswerte Werk von H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, für die Wirkungen des Averroismus in Richtung auf eine Säkularisation des Denkens und der Wissenschaft (S. 42 Anm. 2) kann die Kenntnis der großen neueren Literatur über den Averroismus nicht ersetzen.

gegen ihn in dieser Hinsicht erhoben wurden, berechtigen nicht zu solchen Schlüssen, da Verdächtigung wegen Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie und arabischen Philosophie und Naturwissenschaft eine allgemein verbreitete Erscheinung war. Vor allem wurde ihm mit Unrecht der Ausspruch von den drei Betrügern (Moses, Christus und Mohammed) zugeteilt. Louis Massignon hat die ersten Ursprünge dieses Ausspruches bei der arabischen Sekte der Quarmaten im 10. Jahrhundert und seine definitive Fassung bei Nizâm al Molk um 1080 nachgewiesen. In lateinischer Sprache läßt sich dieser Satz von den drei Betrügern zuerst bei dem Spanier Thomas Scotus einem abgefallenen Ordensmann um 1335 nachweisen.[66] Unsere Aufgabe kann es natürlich nicht sein, das Schlußkapitel in E. Kantorowicz' Werk: Kaiser Friedrich der Zweite: Antichrist, auf seine geschichtliche Wirklichkeit zu prüfen, da hiezu außer den philosophie- und überhaupt geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten auch noch andere historische, kirchenpolitische Erkenntnisse und Maßstäbe erforderlich sind. Ich wollte nur die Frage über das Verhältnis des Hohenstaufenkaisers zur aristotelisch-arabischen Philosophie auf der Grundlage des jetzigen Standes der Geschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts untersuchen und vor allem die grundlegenden Forschungsergebnisse von Ch. H. Haskins ins Licht stellen.

[66] A. de Stefano, Federico II e le correnti spirituali del suo tempo, Roma 1922, 3—42. M. Esposito, Una manifestazione d'incredulità religiosa nel medioevo: il detto dei „Tre Impostori" e la sua trasmissione da Federico II. a Pomponazzi. Archivo storico italiano, ser. VII, 16 (1931), 3—48. M. J. Presser, Das Buch „De tribus impostoribus", Amsterdam 1926. L. Massignon, La Légende De tribus impostoribus et ses origines islamiques, Revue de l'Histoire des Religions 82 (1920 II), 74—78. M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, München 1931, 78.

VI.

DIE ARISTOTELESKOMMENTATOREN ADAM VON BOCFELD UND ADAM VON BOUCHERMEFORT.[1]

DIE ANFÄNGE DER ERKLÄRUNG DES „NEUEN ARISTOTELES" IN ENGLAND.

A. Einleitung.

Das Problem der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen ist durch die Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte im weitesten Umfang erörtert und aufgehellt worden und wird in der Edition dieser Übersetzungen, die mit einem Bande über die gesamte handschriftliche Überlieferung beginnen wird, eine monumentale Lösung finden. Noch nicht so weit ist die Untersuchung der Stufen und Formen der mittelalterlichen Aristotelesverwertung, vor allem der mittelalterlichen scholastischen Aristotelesdeutung vorangeschritten, wenn auch hier die handschriftliche Erforschung der Aristoteleskommentare vor allem der Artistenfakultät wissenschaftliches Neuland erschlossen hat. Freilich sind die Entwicklungsphasen der Aristoteleskommentierung in den verschiedenen Ländern namentlich für die erste Zeit noch großenteils in Dunkel gehüllt.

An der Spitze der scholastischen Aristoteleskommentatoren steht die große Philosophengestalt des Peter Abaelard, dessen von B. Geyer in Lunel und von mir in der Ambrosiana aufgefundenen Kommentare jetzt in der kritischen Ausgabe B. Geyers vorliegen. Wir haben dann noch Kunde von Arbeiten des Adam de Petit Pont (Parvipontanus) über aristotelische Logik und dann folgt fast ein ganzes Jahrhundert philosophischen Unterrichts und philosophischer literarischer Arbeit in Paris, worüber wir nur sehr lückenhaftes Wissen besitzen. Wir kennen ungedruckte Lehrbücher der aristotelischen Logik von Wilhelm von Shyresword, den Roger Baco über Albert den Großen gestellt hat, und von Lambert von Auxerre. Der erste Philosoph des 13. Jahrhunderts in Paris, von dem wir gedruckte Werke besitzen, ist Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., mit seinen Summulae logicales. Ich konnte

[1] Vortrag gehalten am 10. November 1934 in der Sitzung der philosophisch-historischen Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine Reihe von Kommentaren zu den aristotelischen und pseudo-aristotelischen Textbüchern der Schullogik von Bernhard von Sanciza, Wilhelm von Saint-Amour, Matthaeus von Orléans, Robert von Paris, Johannes Pagus in den Handschriften feststellen[2] und vor allem ein ganzes corpus solcher Kommentare aus der Feder des Nikolaus von Paris nachweisen.[3] Die Aristoteleserklärung scheint in Paris, auch nachdem der „neue Aristoteles" schon im weiten Umfang durch griechisch-lateinische und arabisch-lateinische Übersetzungen zugänglich geworden war, vor der Mitte des 13. Jahrhunderts sich fast ausschließlich mit dem logischen Schrifttum befaßt zu haben. Diese Vorherrschaft der logischen Schriften spiegelt sich deutlich in einer für Examinazwecke abgefaßten Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die in Cod. 109 Ripoll des Archivo de la Corona de Aragòn erhalten ist.[4] Hier finden sich zwar auch Fragen aus der Metaphysik, aus den naturphilosophischen Schriften und aus der Ethik (Ethica nova et vetus) des Aristoteles zusammengestellt, aber der weitaus größte Teil dieser Quaestionensammlung ist der Logik und Sprachlogik gewidmet. Ich habe in Münchener Handschriften eine Reihe von Kommentaren zu logischen Schriften des Aristoteles und auch von Logiklehrbüchern teilweise noch aus dem 12. Jahrhundert vorgefunden, die ich erst näher untersuchen muß. Von Petrus Hispanus habe ich allerdings ein umfangreiches Werk De anima, eine systematische Darstellung der aristotelischen Psychologie, sowie Kommentare zu De longitudine et brevitate vitae in Handschriften feststellen können.[5]

[2] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1928, 5. Abhandlung, München 1928, 51—63.

[3] M. Grabmann, Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts. Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 222—248.

[4] M. Grabmann, Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Hommage à Monsieur le Professeur Maurice De Wulf, Louvain 1934, 211—229. Es ist dies auch mit einigen Ergänzungen das nächste Kapitel dieses Werkes.

[5] M. Grabmann, Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI. † 1277). Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid. H. Finke, Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft I, Münster 1928, 166—173. Derselbe, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in spanischen Bibliotheken 98—113. Über Petrus Hispanus ist zu der hier und oben S. 125f. angegebenen Literatur noch nachzutragen: J. Carreras Artau, Rectificación histórica. La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano, Madrid 1934. E. Moniz, O Papa João XXI. Conferência pronunciada no terceiro Jubileu da Academía das Sciências de Lisboa, em 9 de dezembro de 1929. Lisboa 1929.

Aber es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, daß diese Kommentare in Paris entstanden sind. Mir scheint, daß die Erklärung des „neuen Aristoteles", der Metaphysik, der libri naturales und auch der ethischen Schriften des Aristoteles, in Paris innerhalb der Artistenfakultät erst durch Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Aegidius von Orléans und anonyme Autoren in großem Stil in Angriff genommen worden ist. Auf die Aristoteleskommentare der beiden Professoren der Pariser theologischen Fakultät Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die teilweise noch vor Siger von Brabant und Boetius von Dacien fallen, will ich hier nicht näher eingehen. Die ungedruckten Quaestionen Alberts des Großen zur nikomachischen Ethik sind in Köln um die Jahrhundertmitte entstanden. Wohl noch älter wird ein von O. Lottin aufgefundener Kommentar zur Ethica vetus sein, von welchem in der nächstfolgenden Abhandlung kurz die Rede sein wird.

An der Universität Neapel, dem Zentrum aristotelischer Studien in Italien, hat Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin, außer Kommentaren zur Isagoge des Porphyrius und zu Perihermeneias auch Erklärungen von De longitudine et brevitate vitae und De morte et vita hinterlassen, in seiner von Cl. Baeumker edierten und analysierten Disputation vor König Manfred Verständnis für die Problematik der aristotelischen Naturphilosophie bekundet.[6] Hingegen tritt uns der andere Jugendlehrer des Aquinaten in Neapel, Magister Martinus, vorausgesetzt, daß er mit Martinus von Dacien identisch ist, lediglich als Kommentator logischer Textbücher und als Verfasser einer Sprachlogik entgegen.

Am frühesten hat, so weit man jetzt sehen kann, in England, wo schon im 12. Jahrhundert Adelard von Bath und Daniel von Morley starkes naturwissenschaftliches Interesse hatten und in Spanien zur Übersetzerschule in Toledo persönlich in Fühlung traten,[7] die Kommentierung des „neuen Ari-

[6] Cl. Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologisch und historische Klasse. Jahrgang 1920, München 1920. M. Grabmann, Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare. Mittelalterliches Geistesleben 249—265. Ich handle über die Aristoteleskommentare des Petrus von Hibernia ausführlicher in der vorhergehenden Abhandlung: Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie.

[7] K. Sudhoff, Daniels von Morley liber de naturis inferiorum et superiorum. Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 8 (1917), 1—40. M. Müller, Die Stellung des David von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters. Philosophisches Jahrbuch 41 (1928), 301—337. Derselbe, Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath, Münster 1934. Ch. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge (U.S.A.) 1924, 113—129.

stoteles", vor allem der naturphilosophischen Werke des Stagiriten, eingesetzt. Es ist ein großes Verdienst von Cl. Baeumker, die wissenschaftliche Persönlichkeit des Alfred von Sareshel und seine Bedeutung als Zeuge für die Rezeption der realphilosophischen Werke des Aristoteles und für die Geschichte der ältesten griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen aufgezeigt zu haben.[8] Baeumker hat auch eine kritische Edition des um 1215 entstandenen dem Alexander Neckam, auch einem Zeugen dieser Aristoteleskenntnis, gewidmeten Hauptwerkes De motu cordis veranstaltet.[9] Ich habe in meinen Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts die Übersetzertätigkeit des Alfred von Sareshel behandelt.[10] Er hat die Schrift De vegetabilibus oder De plantis des Nikolaus von Damaskus, die damals als Aristoteleswerk galt und nur von Thomas von Aquin dem Theophrast zugeschrieben wurde, aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen. Auch an der ältesten lateinischen Übersetzung der Meteorologica ist er beteiligt. Die drei ersten Bücher sind von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen worden, das vierte Buch wurde von Henricus Aristippus von S. Severina aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Von Alfredus Anglicus stammt die arabisch-lateinische Übersetzung des mit: „Terra pura lapis non fit" beginnenden pseudo-aristotelischen Zusatzes De congelatis, zu dem später ein Magister Ulricus einen Kommentar schrieb[11] und der dann auch unter dem Namen Avicennas gedruckt worden ist.[12] S. D. Wingate hat diese Untersuchungen über die Übersetzertätigkeit des Alfredus Anglicus weitergeführt.[13]

Zu den immer Neues und Wertvolles bringenden Forschungsergebnissen von A. Pelzer gehört der mit ebensoviel Sorgfalt wie Vorsicht geführte

[8] Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1913, 9. Abhandlung, München 1913.

[9] Cl. Baeumker, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen, Münster 1923.

[10] M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916, 179—185.

[11] Dieser Kommentar ist im Cod. 367 der Stiftsbibliothek zu Admont erhalten. Ich komme anderswo darauf zurück.

[12] Vgl. Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum being Section of the Kitâb al-Schifâ. The Latin and Arabic texts edited with an English Translation of the latter and with critical notes by E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, Paris 1927.

[13] S. D. Wingate, The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with special reference to the biological works, London 1931, 55—72. Vgl. auch F. H. Fobes, Mediaeval Versions of Aristotele's Meteorology, Classical Philology 10 (1915), 297—314.

Nachweis, daß Alfredus Anglicus auch Kommentare zu diesen beiden Werken, zu De vegetabilibus und zu den Meteorologica, geschrieben hat. Er ist dadurch der bisher bekannte älteste scholastische Kommentator naturphilosophischer aristotelischer bzw. pseudo-aristotelischer Schriften geworden.[14] Der Kommentar zu De vegetabilibus ist in zwei Handschriften, im Cod. lat. 14710 der Pariser Bibliothèque nationale und im Cod. lat. 2302 der Nationalbibliothek in Wien, erhalten. Viel schwieriger liegen die Verhältnisse bei dem Meteorologicakommentar. A. Pelzer stieß bei der Vorbereitung einer Edition von Werken Roger Bacons auf zahlreiche Hinweise auf einen Commentator super librum Meteororum und stellte sich die Frage, wer unter diesem Commentator zu verstehen sei. Averroes und Alexander von Aphrodisias, dessen Meteorologicakommentar von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen worden ist, können nicht in Betracht kommen. Den Schlüssel zur Lösung dieser Autorfrage fand A. Pelzer mit seiner unvergleichlichen Handschriftenkenntnis im Cod. Urbin. lat. 206, welcher mit anderen Aristoteleskommentaren auch einen Kommentar (notulae) eines Magister Adam zu den Meteorologica enthält. In diesem Kommentar finden sich nun zahlreiche Stücke aus einem anderen älteren Meteorologicakommentar, die durch die Bemerkung: secundum Alf(redum), Alfredus, Alvedus super primum meteorum usw. gekennzeichnet sind. Auch in Randglossen ist Alfredus zitiert. Es handelt sich ohne Zweifel um Zitate, um Entlehnungen aus dem Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus. Vergleichungen mit den Zitaten bei Roger Baco lassen mit Sicherheit erkennen, daß der von diesem zitierte und benützte Commentator super librum Meteorum eben unser Alfred von Sareshel ist. A. Pelzer hat sich die weitere Frage gestellt, ob dieser Kommentar des Alfredus Anglicus noch ganz vorhanden ist. Nach den englischen Bibliographen John Bits und John Bale soll Cod. 272 des Merton College anonym diesen Kommentar enthalten. Ein zweites Exemplar wäre, wie A. Pelzer mit Hilfe der Initia operum latinorum von B. Hauréau feststellt, Cod. lat. 16149 der Bibliothèque nationale. A. Pelzer bemerkt mit Recht, daß der in diesen Handschriften überlieferte anonyme Meteorologicakommentar nur dann als das Werk des Alfredus Anglicus angesprochen werden dürfe, wenn sich in demselben die Alfreduszitate des Cod. Urbin. lat. 206 nachweisen ließen. S. D. Wingate hat auf Grund einer Einsichtnahme der Oxforder Handschrift mitgeteilt, daß diese Voraussetzung nicht zutrifft.[15] Der Meteorologicakommentar der Oxforder und Pariser Handschrift ist also

[14] A. Pelzer, Une source inconnue de Roger Bacon Alfred de Sareshel commentateur des Météorologiques d' Aristote. Archivum Franciscanum Historicum 12 (1919), 44—67.

[15] S. D. Wingate a. a. O. 99, Anm. 20.

nicht derjenige des Alfredus Anglicus. In einem von B. De Montfaucon benützten und von H. Omont edierten Handschriftenkatalog der Kathedralbibliothek von Beauvais wird ein Codex angeführt, der Alfredus Anglicus noch in einem weiteren Umfange als Kommentator des neuen Aristoteles erscheinen läßt: Alfredus Anglicus in Aristotelem De mundo et caelo. De generatione et corruptione. De anima. De somno et vigilia. De morte et vita. De colore caeli. A. Pelzer legt mit Recht dieser Notiz keine entscheidende Bedeutung bei, zumal die betreffende Handschrift nicht mehr vorhanden ist. Jedenfalls ist doch die Feststellung von A. Pelzer, daß Alfredus Anglicus einen Kommentar zu den Meteorologica geschrieben hat, ein für die Geschichte der mittelalterlichen scholastischen Aristotelesauslegung überaus wertvolles Forschungsergebnis:[16] „Voici que les notulae magistri adam du ms. d'Urbin établissent que nous lui (Alfred) devons au moins un commentaire des Metéorologiques et mettent hors de conteste son titre de commentateur d'Aristote. C'est dire qu'au début du 13e siècle, le premier en date, à ce qu'il paraît jusqu'ici, Alfred de Sareshel a expliqué d'une façon suivie au moins un traité de l'oeuvre non logique du Stagirite, que des traductions récentes venaient à la portée de l'Occident latin." Jetzt ist tatsächlich der Kommentar des Alfredus Anglicus zu den Meteorologica in zwei anonymen Handschriften aufgefunden worden. In der zu meinem 60. Geburtstag während der Korrektur dieses Druckbogens erschienenen Festschrift (Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 463—471) hat der am 1. November 1934 allzu früh verstorbene Organisator der Edition der lateinischen Aristotelesübersetzungen George Lacombe eine Abhandlung: Alfredus Anglicus in Metheora veröffentlicht. In dieser Abhandlung hat der hochverdiente Handschriftenforscher den Kommentar des Alfredus zu den Meteorologica in zwei Handschriften nachgewiesen: im Cod. C III, 15 fol. 11ᵛ bis 18ʳ der Kapitelsbibliothek von Durham und im Cod. lat. 7131 der Bibliothèque nationale in Paris. In letzterer Handschrift hat Martha Dulong, die Assistentin von G. Lacombe, bei der Inventarisierung der Handschriften der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen diesen Kommentar gleichfalls anonym aufgefunden. G. Lacombe hat hier auch den Anfangstext der vier Bücher dieses glossenartigen Kommentars ediert. Das Initium des ersten Buches (Cod. Durham fol. 11ᵛ) lautet: Postquam precessit rememoratio [Titulus talis: Liber Aristotilis Philosophi Sapientis in Factura impressionem Superiorum Que Sunt in Alto et Inferius] tractatus primus.

[16] A. Pelzer a. a. O. 67.

Notandum Alforabius in Libro de Scienciis, capitulo de naturalibus, ait. Ein merkwürdiges Zusammentreffen ist, daß Lacombe bei der Auffindung dieses Kommentars einen von mir gemachten Hinweis auf Cod. f. II. 4 der Bibliothek des Escorial, von dem sogleich kurz die Rede sein wird, benützt hat. Er hat so in seinem überaus wertvollen Beitrag zu meiner Festschrift seine Arbeit mit der meinigen verflochten. Ich schreibe diese Zeilen mitten in dieser Untersuchung mit tiefer Wehmut im Gedenken an den Heimgegangenen nieder.

A. Pelzer ist auch der Frage nachgegangen, wer dieser Magister Adam, der Verfasser des Meteorologicakommentars und auch anderer Aristoteleskommentare im Cod. Urbin. lat. 206 gewesen ist. Er hat die Adam, die nicht als Verfasser in Betracht kommen können, wie Adam Wodham, ausgeschieden und hat sich dann aus der Fülle seiner Kenntnis der Handschriftenbestände und Handschriftenkataloge näher über die beiden Aristoteleskommentatoren Adam von Bouchermefort und Adam von Bocfeld verbreitet und über dieselben und deren Werke wertvollste Mitteilungen gemacht. Bezüglich der Autorschaft der Kommentare zu De caelo et mundo, De generatione et corruptione und zu den Meteorologica im Cod. Urbin. lat. 206 kann, wie A. Pelzer zusammenfassend bemerkt, nicht mit Sicherheit dargetan werden, wer dieser Magister Adam gewesen ist, wenn auch Adam de Bocfeld wohl in erster Linie in Betracht kommt.

Ich habe dann angeregt durch die Forschungen von A. Pelzer diese Frage weiter verfolgt und konnte auf Grund einer sicheren Zuteilung im Cod. I/IV des Franziskanerkollegs S. Isidoro in Rom — ich werde weiter unten nochmals ausführlicher darauf zurückkommen — endgültig feststellen, daß die Kommentare zu De caelo et mundo und zu den Meteorologica im Cod. Urbin. lat. 206 ein Werk des Adam de Bocfeld sind. Desgleichen fand ich im Cod. f. II. 4 der Bibliothek des Escorial, einem Sammelkodex von lateinischen Übersetzungen aristotelischer und pseudo-aristotelischer Schriften eine neue Bestätigung der Forschungsergebnisse A. Pelzers über den Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus. Es ist nämlich die Meteorologicaübersetzung in dieser Handschrift (fol. 255r—314v) mit reichen Randglossen versehen, in welchen sehr zahlreiche und umfangreiche Zitate aus dem Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus mit fortwährender Namensnennung zusammengestellt sind.[17]

Fr. Pelster hat bei einer Besprechung dieser meiner Untersuchung auf bisher unbekannte Handschriften des Adam de Bocfeld hingewiesen.[18] Ich

[17] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in spanischen Bibliotheken 46—51.

[18] Fr. Pelster, Scholastik 4 (1929), 584.

selber habe bei meinen italienischen Bibliothekreisen diese Frage nicht aus dem Auge gelassen und schon vor mehreren Jahren außer dem soeben genannten Codex der Bibliothek von S. Isidoro wichtiges handschriftliches Material in Bologna und Florenz festgestellt. Ich will im folgenden unter Benützung der Forschungsergebnisse von A. Pelzer und Verarbeitung des neuen handschriftlichen Materials ein Gesamtbild der literarischen Tätigkeit dieser beiden Aristoteleskommentatoren Adam de Bouchermefort und Adam de Bocfeld entwerfen.

B. Handschriftliche Überlieferung.

1. Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna.

Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria in Bologna, eine ex bibliotheca S. Salvatoris stammende Pergamenthandschrift des späten dreizehnten Jahrhunderts, ist bisher nach ihrem Inhalt noch nicht untersucht worden. Der Grund hiefür liegt wohl in einer auf fol. 3ʳ von jüngerer Hand angebrachten Bemerkung: Expositio Guilelmi Ockami in artem veterem cum questionibus Alberti Parvi. Diese Notiz wurde auch von L. Frati der Beschreibung, die er in seinem verdienstvollen Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek von Bologna von diesem Codex gibt, zugrundegelegt.[19] Tatsächlich handelt es sich aber nicht um Werke des Wilhelm von Ockham, auch nicht um Schriften logischen Inhalts, sondern um Kommentare aus dem 13. Jahrhundert zu naturphilosophischen Werken und zur Metaphysik des Aristoteles. Da sich in diesem Codex Zuteilungen von Aristoteleskommentaren an Adam Anglicus, an Adam de Bouchermefort finden, müssen wir eine nähere Beschreibung desselben bringen.

Das erste Stück (fol. 3ʳ—22ʳ) ist ein Kommentar zu De generatione et corruptione. Dieser Kommentar ist gleich den folgenden so eingerichtet, daß in größerer Schrift der aristotelische Text gebracht wird und der Kommentar die Ränder ausfüllt. Das Initium des aristotelischen Textes lautet: De generatione autem et corruptione et de natura generatorum et corruptorum universaliter de omnibus causis dicendum est et rationes eorum determinandum. Amplius autem de augmentatione et alteratione et quid utrumque. Der Kommentar weist folgendes Initium auf: De generatione et corruptione. In isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corruptibili et dividitur iste liber in duas partes. In prima determinat de corpore generabili et corruptibili simpliciter non contracto ad corpus generabile et

[19] C. Frati, Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, 463.

corruptibile simplex nec compositum. In secunda de corpore generabili et corruptibili contracto ad corpus simplex et compositum. Dieser Kommentar — das gleiche gilt auch von den anderen in der Handschrift enthaltenen — hat einen vorwiegend glossenartigen Charakter, will in die Gedanken- und Beweisgänge des Philosophen einführen; der eigene Standpunkt des Kommentators kommt in dubitationes und quaestiones zum Vorschein. Am Rand des Kommentars sind noch Glossen und vereinzelt auch Schemata (z. B. fol. 17v) angebracht. Die Lemmata aus dem aristotelischen Text sind im Kommentar unterstrichen. Am Schlusse des Kommentars ist der Autor genannt: Explicit summa secundi de generatione secundum Adam Anglicum.

An diesen Kommentar zu De generatione et corruptione reiht sich eine Erklärung zu den drei Büchern De anima (fol. 24r—53v). Das Initium des Aristotelestextes ist: Bonorum honorabilium notitiam opinantes. Der Kommentar selbst weist folgendes Initium auf: Bonorum honorabilium etc. In hoc libro est intentio de anima, circa quam in principio est sciendum, quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili, quod est subiectum in naturali philosophia tamquam pars eius subiecta et ideo possit aliquis videre, quod consideratio de anima non pertineat ad naturalem. Diesem Kommentar sind Randbemerkungen, welche den Inhalt andeuten, beigegeben. Teilweise ist zum Kommentar von anderer Hand ein neuer Kommentar hinzugefügt. Der Kommentar zum zweiten Buch De anima beginnt auf fol. 32v mit den Worten: Que quidem a prioribus de anima dicta sunt. Der Kommentar zum dritten Buch beginnt auf fol. 47r also: Quoniam autem duabus differentiis etc. Determinato de anima apprehensiva de foris cuiusmodi est anima sensitiva, hic intendit de virtute apprehensiva deintus, cuiusmodi est ymaginatio et intellectus. Am ausführlichsten wird der Kommentar bei der Erörterung der mit dem 4. Kapitel des dritten Buches dieser aristotelischen Schrift beginnenden viel umstrittenen Fragen über den Intellekt und über dessen zwei Formen: intellectus agens und intellectus possibilis. De parte autem anime etc. Determinato de ymaginatione hic intendit de intellectu et dividitur in duas partes. In prima agit de intellectu per id quod est ei proprium sive secundum se. In secunda ibi ... agit de intellectu per id quod ei commune et sensui (fol. 48v).

Ein Blick in diesen Kommentar zu De anima zeigt uns sogleich eine starke Benützung des Averroes. Es begegnen uns fortwährend Wendungen wie: sicut exponit Commentator, ut vult hic Commentator, et potest ad hoc intelligi secundum Averroys. Auch am Rand ist diese Averroesverwertung angemerkt: solutio secundum Commentatorem (fol. 27v). Auch der zweite Kommentar, der beigegeben ist, bringt sehr viele Averroeszitate. Beachtenswert sind in diesem Kommentar auch die Verweise auf andere Übersetzungen: alia trans-

latio (fol. 29r), per aliam translationem (fol. 49r). In den Randglossen, die ja nicht zum Kommentar gehören, sind mir bei rascher Durchsicht die Namen Thomas (tho fol. 24r) und Albertus (fol. 49r) begegnet. Der Name des Autors dieses Kommentars zu De anima ist am Schlusse genannt: et in hoc terminatur Summa super hunc librum de anima a magistro Adam de bochesmefore tradita. Dieser Kommentar wird somit ausdrücklich und unzweideutig dem Magister Adam de Bouchemefort zugeteilt.

Der nächstfolgende Kommentar hat die Schrift De memoria et reminiscentia zum Gegenstand (fol. 54r—56v). Das Initium lautet: Reliquorum autem etc. In precedenti libro, qui est de sensu et sensato, determinavit Aristoteles de ipso sensu et sensibus ipsis et de instrumentis sensuum. Hic intendit de quibusdam potentiis consequentibus ad sensum determinare, que sunt memoria et reminiscentia. Et licet ponatur a multis, quod iste liber immediate sequitur librum de anima, tamen patet contrarium per prohemium libri de sensu et sensato, ubi Aristoteles immediate librum istum continuat libro de anima et in fine illius libri dat intentionem libri presentis. Die Methode und Technik dieses Kommentars, der auch mit Randglossen ausgestattet ist, ist die gleiche wie im vorhergehenden Kommentar zu De anima. Der Name des Verfassers ist im Explicit nicht genannt: Consequenter epilogat omnia determinata et hoc est de memoria autem etc. Explicit summa de memoria et reminiscentia (fol. 56v).

Von fol. 57v—126r erstreckt sich ein Kommentar zur aristotelischen Physik. Das Initium lautet: Quoniam enim intelligere at scire etc. Iste liber totus prima divisione dividitur in duo, in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: necesse est igitur, qui durat usque in finem hujus. In prohemio autem duo ostendit scilicet quod in ista scientia hoc est in naturali incipiendum est a causis et etiam ostendit a quibus causis incipiendum. Auch dieser Kommentar, dem auch zahlreiche Randglossen beigegeben sind, weist die gleiche Methode und Technik auf wie der Kommentar zu De anima. Es tritt uns auch eine weitgehende Averroesbenützung entgegen. Fortwährend beruft sich der Autor auf den Commentator, es werden auch längere Averroestexte (z. B. fol. 66v) beigebracht. Von besonderem Interesse ist natürlich die auf fol. 113r beginnende Auslegung des 8. Buches der Physik, wo der Verfasser zu der Frage nach der Ewigkeit der Bewegung Stellung nimmt. Der Verfasser ist auch hier nicht genannt: Expliciunt notule. Explicit summa libri phisicorum. Auf fol. 126v steht noch ein Nachtrag.

Hierauf folgt von fol. 127r—175v der Text von De caelo et mundo. Das Initium: Summa cognitionis nature et scientie ipsam significantis in corporibus existit weist auf die arabisch-lateinische Übersetzung des Michael Scottus

hin. Ein Kommentar ist nicht beigegeben, nur anfangs finden sich einige Interlinearglossen.

Das nächste Stück ist wieder ein Aristoteleskommentar und zwar ein Kommentar zu den Meteorologica (fol. 176r–204v). Das Initium ist folgendes: Postquam precessit rememoratio nostra in hoc libro est intentio de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile et corruptibile compositum et generatum ex vapore ascendente ex terra et aqua et ad compositum generatum ex ventre terre. Cum autem subiectum totius naturalis philosophie sit corpus mobile, oportet in specialibus scientiis subiectum esse secundum contractionem respectu subiecti communis vel potest dici, quod est intentio in hoc libro de impressionibus facto in alto vel in partibus inferioribus. Et hoc modo intitulat Alfredus istum librum. Dicit enim, quod iste liber est Aristotelis philosophi sapientissimi in fractura et impressionibus superiorum que fiunt in alto et inferius. Iste autem liber dividitur in duas partes, in prohemium et tractatum et incipit tractatus ibi: Incipiamus ergo. Der Verfasser ist auch hier im Explicit nicht genannt: Et sic terminatur iste tractatus et per consequens tota sententia super omnes libros (fol. 204v).

Dieser Kommentar zu den Meteorologica wird uns noch mehrfach begegnen. Das Charakteristische desselben sind die überaus zahlreichen Zitate aus dem Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus (Alfred von Sareshel). Wir haben ja in der Einleitung gesehen, wie A. Pelzer auf Grund dieses Kommentars, den er im Cod. Urbin. lat. 206 feststellte, den Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus als Quelle des Roger Bacon nachwies.

Hierauf folgen mehrere aristotelische bzw. pseudo-aristotelische Schriften ohne Kommentar: De sensu et sensato (fol. 205r–212r), De somno et vigilia (fol. 213r–222v), De differentia anime et spiritus (fol. 222v—228v), De morte et vita (fol. 229r–230v), De vegetabilibus et plantis (fol. 231r bis 245r), der Text der Meteorologica vetus (fol. 247r–263r).

Nunmehr folgt ein Kommentar zur aristotelischen Metaphysik und zwar zur Metaphysica nova, der arabisch-lateinischen Übersetzung der Metaphysik (fol. 263r–333v). Das Initium lautet: Supposito, ut vult Avicenna et etiam Algazel, quod subiectum hujus philosophie sit ens inquantum ens, ad divisionem huius scientie accedamus, que primo dividitur in duo in prohemium et tractatum. Et incipit tractatus ibi: et manifestum est quod res et, ut volunt quidam, primus [liber] hujus nove metaphysice non continet nisi partem prohemialem, secundum tamen alios dicitur vetus metaphysica primus liber et quod in principio nove metaphysice incipit secundus. Sed de hoc non est curandum. Pars autem prohemialis dividitur in quattuor. Quia enim, ut vult com-

mentator, cognitio veritatis in multis rebus est manifesta et possibilis, propter hoc in principio hujus scientie notificat dispositionem veniendi in cognitionem veritatis secundum facilitatem et difficultatem. In secunda parte prohemii, que ibi incipit: et justum est agit gratias predecessoribus suis, qui tractaverunt de veritate. In tertia parte, que ibi incipit: rectum est, ostendit, quod hec philosophia continetur sub philosophia speculativa non practica. In quarta ibi: et non scimus ostendit ordinem sive nobilitatem veritatis, de qua consideratur in hac scientia, ad alias veritates, de quibus consideratur in aliis scientiis. Über die Fragen des Umfanges der Abgrenzung der Metaphysica vetus herrscht, wie ich anderswo dargetan habe, bei manchen Autoren des 13. Jahrhunderts keine volle Klarheit.

Auf fol. 263v beginnt nach Schluß der Erklärung des prohemium der Kommentar zum tractatus, zum aristotelischen Haupttext: Et manifestum est, quod res habet principium etc. Declarato prohemio hic aggreditur tractatum et potest dividi ille totalis tractatus primo in duas partes. In prima determinat de introductoriis ad principale propositum, quorum cognitio est necessaria ad intentum et terminatur ad sextum librum hujus. In secunda accedit ad principale intentum. Was die Technik und Methode betrifft, so ist sowohl der aristotelische Text wie auch der Kommentar gegliedert (z. B. c. 13a, c. 14a usw.). Fortwährend ist der Commentator, Averroes, als Gewährsmann zitiert (ut dicit Commentator). Auch Zitate aus Algazel, Avicenna, Alexander (von Aphrodisias) und Themistius sind mir bei rascher Durchsicht aufgefallen. Auch auf eine andere Übersetzung beruft sich unser Autor: Et est nostra translatio in hoc curta occulta et diminuta et plana est translatio Johannis, quam ponit Averroes in suo commento... Probat igitur... secundum translationem Johannis declarans, quod celum cum sit eternaliter motum movet alia... cum sint hic due translationes contrarie ut generatio et corruptio reciproce se habentes ad invicem. Averroes hat natürlich für seinen in arabischer Sprache verfaßten Kommentar keine lateinische Übersetzung des aristotelischen Textes benützt. Wo in den Handschriften dem Metaphysikkommentar des Averroes ein lateinischer Text beigegeben ist, so ist dies eben die als Metaphysica nova bezeichnete arabisch-lateinische Übersetzung, die unser Autor zugrundelegt. Es kann sich also höchstens um einen Gegensatz zwischen Stellen dieser Metaphysica nova und zwischen der lateinischen Übersetzung von mittelalterlichen Textstücken innerhalb des Kommentars des Averroes handeln. Eine Klärung wird in diese Dinge besonders auch in die Frage, was unter dieser translatio Johannis zu verstehen sei, erst die kritische Ausgabe der Metaphysikübersetzungen im Rahmen des Aristoteles latinus bringen.

Dieser Kommentar zur aristotelischen Metaphysik und zwar zur arabisch-lateinischen Übersetzung desselben, schließt ohne Angabe des Verfassers auf fol. 333v: Explicit sententia huius libri. Der Rest dieses Codex der Universitätsbibliothek von Bologna ist mit dem Text des Liber de causis ausgefüllt (fol. 334r—342v).

2. Plut. III Sin. XIII Cod. 7 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz.

Die Handschrift der Biblioteca Mediceo-Laurenziana Bibliothecae S. Crucis, Plut. III Sin. XIII Cod. 7 ist schon von A. M. Bandini beschrieben worden.[20] A. Pelzer hat zu dieser Beschreibung wertvollste Korrekturen und Ergänzungen gegeben.[21] Dieser Codex, der wohl noch dem späten 13. Jahrhundert entstammt, ist sehr schön geschrieben, die Kapitelüberschriften am oberen Rand sind mit roter und blauer Tinte hergestellt. Es sind auch Zeichnungen beigegeben. Auf der Innenseite des vorderen Deckblattes ist von jüngerer Hand folgende Bemerkung angebracht: Liber Conventus sancte crucis de Florentia ordinis minorum. Textus Aristotelis secundum translationem veterem. De celo et mundo l. IIII. Metaphysica l. XI. Meteororum l. IIII. Der Aristotelestext ist in größerer Schrift hergestellt, der Kommentar ist an den breiten Rändern angebracht.

Das erste Stück ist ein Kommentar zu De caelo et mundo. Das Initium des Aristotelestextes: Summa cognitionis et nature et scientie bezeugt uns, daß wir die arabisch-lateinische Übersetzung des Michael Scottus vor uns haben. Das Initium des Kommentars lautet: In libro precedenti qui intitulatur de physico auditu egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter. In hoc autem libro qui intitulatur de celo et mundo, agit de corpore contracto ad corpus mundi et sic patet, de quo agit in hoc libro et patet continuatio huius libri ad precedentem. Dividitur autem liber ille in duas partes, in prohemium et tractatum. Prohemium vero durat usque ad illum locum: et continuum quidem. Der Aristotelestext schließt auf fol. 73v: Completus est liber de celo et mundo, Amen. Finite sunt rationes Magistri A. super librum de celo et mundo. A.M. Bandini sieht in diesem Magister A. den Augustinertheologen und Augustinergeneral Augustinus de Favaronibus (von Rom), der vor allem durch seinen kirchlicherseits beanstandeten Apokalypsekommentar bekannt ist. Da die Handschrift noch aus dem 13. Jahrhundert stammt und Augustinus

[20] A. M. Bandini, Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae, Florentiae 1774 bis 1777, IV, 106.

[21] A. Pelzer a. a. O. 53.



de Favaronibus im Jahre 1443 gestorben ist, ist diese Zuteilung selbstverständlich unrichtig.[22]

Der folgende Bestandteil unserer Handschrift (fol. 75r—98v) ist die Metaphysica vetus oder besser eine der verschiedenen Redaktionen dieser alten griechisch-lateinischen Teilübersetzung. Der Text schließt fol. 98v: ... substantia et accidens. Explicit metaphysica vetus. Dieser Metaphysica ist ein Kommentar beigegeben, der namentlich beim ersten Buch sehr ausführlich ist und auf fol. 91r schließt. Es ist also nicht die ganze Metaphysica vetus kommentiert. Die Schrift von Aristotelestext und Kommentar ist die gleiche wie diejenige des vorhergehenden Kommentars zu De caelo et mundo. Das Initium des Kommentars lautet: Omnes homines natura scire desiderant. Divisio hujus libri sic potest artificialiter colligi. Scientia prima, ut prehabitum est, erit de primo scibili cum suis passionibus stabiliens in ipso principia sumpta in omni scientia particulari. Ergo ipsa est de ente et de passionibus, que insunt enti, et de partibus entis reductis ad ens secundum quod in ipsum reducuntur. Dico ergo, quod dividitur in partes duas. In parte prima agit de principiis scientie (?) in ente, in secunda de ente et partibus et passionibus eius et hec secunda incipit in quinto ad hoc, quod principia sciendi quedam sunt ex parte scientis, quedam autem ex parte scibilis, quedam ex parte scientie. Dividitur prima pars secundum hoc in tres partes, in quarum prima agit de principiis moventibus ad sciendum ex parte scientie in secunda determinat de principiis moventibus ad sciendum ex parte scientie, in tertia vero tangit principia ex parte scibilis. Dieser Kommentar zur Metaphysica ist, wie auch die anderen Aristoteleskommentare, mit denen wir uns hier zu befassen haben, aus Vorlesungen entstanden. Es kommt dies deutlich in Wendungen wie diesen zum Ausdruck: In hac prima lectione sic procedo (fol. 79r). Determinatis hiis, que posuimus circa quintam lectionem, ad intellectum huius littere in hac sexta octo proposuimus inquirere (fol. 85r). In hac septima lectione (fol. 86r). Dieser Kommentar ist nicht bloß eine expositio textus, eine Klarlegung und glossenartige Paraphrase des aristotelischen Gedanken- und Beweisganges, sondern macht auch von der Quaestionentechnik einen ziemlich ausgiebigen Gebrauch. Darauf deuten auch verschiedene Wendungen hin: Circa partem primam quattuor incidunt questiones et ad intellectum littere pertinentes (fol. 85r). Ex hoc potest haberi veritas hujus questionis (oftmals). Wir haben hier die Verbindung der Literalerklärung und der magistralen Quaestionentechnik, wie sie sich auch sonst in den Aristoteleskommentaren der Artistenfakultät namentlich der früheren Zeit z. B. bei Nikolaus von Paris, Petrus

[22] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916, 109.



von Hibernia, Martinus von Dacien, Johannes Pagus findet. Später hat, wie die Aristoteleskommentare des Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Aegidius von Orléans usw. bezeugen, die Quaestionentechnik die Literalexegese zurückgedrängt. Einzelne Kommentatoren wie Petrus von Alvernia und Simon von Faversham haben in getrennten Kommentaren beide Methoden gehandhabt.

Der Verfasser dieses Kommentars zur Metaphysica vetus, der in der Handschrift nicht genannt ist, zeigt auch eine beträchtliche Belesenheit. Ich kann hier, da ich die Handschrift nur kurz durchgesehen habe, nicht vollständig sein. Er ist mit den Schriften des Aristoteles, wie die Zitate aus anderen Werken des Philosophus bekunden, gut vertraut. Zitate speziell aus dem 6. Buche der nikomachischen Ethik (fol. 82ʳ, 84ʳ) sind in chronologischer Hinsicht bedeutsam, da darnach dieser Kommentar erst nach der von Robert Grosseteste hergestellten Übersetzung der nikomachischen Ethik entstanden ist. Diese Übersetzung ist nach A. Pelzer gegen 1240—1243 vollendet worden, während F. Powicke der Ansicht ist, daß sie erst gegen das Jahr 1250 fertiggestellt worden ist. Die Datierung von A. Pelzer dürfte vielleicht die richtigere sein.[23]

Unser Autor zitiert und verwertet auch häufig die arabischen Philosophen, vor allem Averroes und Avicenna. Mitunter führt er mehrere zugleich an, z. B.: et hec est memoria, que secundum tres auctores scilicet Avicennam et Algazel et Averroys in libris suis de recordativis potentiis accipit ab estimativa et tenet intentiones non per sensus acceptas (fol. 75ʳ). Von Vertretern der arabischen Naturwissenschaft ist mir Albumazar aufgefallen (fol. 83ʳ). Auch der liber diffinitionum des Isaak Israeli ist verwertet (fol. 89ᵛ), desgleichen der Dux neutrorum sive dubiorum[24] des Moses Maimonides: Rabbi Moyses in sua collectione libri, qui dicitur [dux] neutrorum. Desgleichen begegnen uns Zitate aus dem Liber de causis. Für die Fragen der Aristotelesübersetzungen ist der mehrmalige Verweis auf andere Übersetzungen als die dem Kommentar zugrundegelegte Redaktion der Metaphysica vetus beachtenswert: sicut habet alia translatio (77ʳ, 89ᵛ). Dieser Kommentar zur Metaphysica vetus ist der erste, der mir bisher zu dieser griechisch-lateinischen Teilübersetzung in die Hände gekommen ist. Er ist eine Parallele zu einem von O. Lottin aufgefundenen Kommentar zur Ethica vetus.

[23] A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle. Revue néo-scolastique de philosophie 23 (1921), 316—341, 378—400, speziell 400. F. M. Powicke, Robert Grosseteste and the Nicomachian Ethics, London 1930, 20. E. Franceschini, Roberto Grossetesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine, Venezia 1933, 54.

[24] Die scholastische Benennung des More Nebûchîm.

Von fol. 99r—192v erstreckt sich ein Kommentar zur Metaphysica nova. Das Initium: Consideratio quidem etc. Supposito, ut vult Avicenna et etiam Algazel, quod subiectum hujus philosophie sit ens inquantum ens ad divisionem hujus scientie accedamus weist darauf hin, daß wir hier den gleichen Kommentar zu der arabisch-lateinischen Metaphysikübersetzung vor uns haben, der uns in der Handschrift von Bologna (fol. 263r—333v) begegnet ist. Das gleiche gilt auch von dem letzten Bestandteil unserer Handschrift, von dem Kommentar zu den Meteorologica (fol. 191r—243r) mit dem Initium: Postquam precessit rememoratio nostra. In hoc libro est intentio de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile et corruptibile compositum et generatum ex vapore accedente ex terra et aqua etc. Es ist dies der durch seine Zitate aus Alfredus Anglicus bedeutsame Meteorologicakommentar, den wir in der Bologneser Handschrift kennen gelernt haben. Über den Autor ist in unserer Handschrift weder bei den Kommentaren zur Metaphysica vetus et nova noch zu den Meteorologica etwas bemerkt. Letzterer schließt auf fol. 243r mit der kurzen Bemerkung: Explicit liber Metheororum. Deo gratias.

3. Cod. G 4 355 der Biblioteca nazionale in Florenz.

Cod. G 4 355 der Biblioteca nazionale in Florenz ist eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts. Das erste Stück dieser Handschrift ist am oberen Rand als scriptum metheororum bezeichnet. Aus dem Initium: Postquam etc. Intentio in hoc libro est de corpore mobili contracto ad corpus mobile et generabile et corruptibile compositum ex vapore accedente ex terra et aqua etc. ist sofort ersichtlich, daß es sich hier um den durch seine Zitate aus Alfredus Anglicus ausgezeichneten Meteorologicakommentar handelt, den wir in den beiden vorhergehenden Handschriften, derjenigen der Universitätsbibliothek von Bologna und der anderen der Laurenziana, festgestellt haben. In unserer Handschrift erstreckt sich der Meteorologicakommentar von fol. 1r—24v. Über den Autor findet sich in der Handschrift keine Angabe.

An zweiter Stelle steht in dieser Handschrift ein anonymer Kommentar zu dem Prologus, den Alfred von Sareshel seiner Übersetzung der pseudoaristotelischen Schrift De vegetabilibus vorangestellt hat (fol. 24r—26v, wo dieses Stück unvollendet abbricht). Das Initium lautet: Tria ut ait Empedocles. Quoniam in principio metheorum promisit Aristoteles se dicturum esse de mineralibus et de aliis, que generantur super terra et de animalibus et de plantis et suis partibus ... exponamus quendam prologum, quem premisit intentioni hujus libri magister Alvredus de Aclarussel (!), qui istum

librum transtulit de arabico in latinum. Möglicherweise stammt dieser Kommentar von dem Verfasser des vorhergehenden Meteorologicakommentars, in welchem ja fortwährend Zitate aus Alfred von Sareshel sich finden.

Das zweite Stück unserer Handschrift (fol. 27r—90r) ist, wie aus dem Initium: Supposito, ut vult Avicenna et Algazel, quod subiectum hujus philosophie sit ens inquantum ens, ad divisionem huius scientie accedamus sofort erkennbar ist, der Kommentar zur Metaphysica nova, der aus den zwei vorhergehenden Handschriften uns schon bekannt ist. Der Aristotelestext ist, wie auch bei dem Meteorologicakommentar, in unserer Handschrift nicht beigegeben, es sind nur im Kommentar selbst die aristotelischen Lemmata durch Unterstreichen hervorgehoben. Am Anfang ist am Rand von anderer Hand ein weiterer Kommentar beigefügt. Der Kommentar zur Metaphysica nova endigt auf fol. 90r ohne irgendwelche Mitteilung über den Verfasser, überhaupt ohne Explicit.

Auf fol. 90r beginnt ein sehr ausgedehnter und vor allem durch seine Zitate bemerkenswerter Kommentar zum Liber de causis. Das Initium lautet: Sicut scribitur in thimeo Platonis rerum opificem actorem genitorem non tam difficile invenire est quam inventum digno prophari. Causa enim prima superior est narratione omnium et non deficiunt lingue a narratione eius nisi per narrationem esse ipsius, quia est super omnem causam. Narratio autem est expressio persone proprietates conjecturans, ut habetur a Tullio. In Deum autem nullum accidens cedit neque proprietas, sicut habetur in de articulis fidei. Propter quod ibidem scribitur; Deus est immensus, incomprehensibilis etc. Diesem Kommentar zum Liber de causis ist eine sehr ausführliche Einleitung vorangestellt, in der zunächst auch durch erkenntnistheoretische Erwägungen die Unbegreiflichkeit Gottes eingehend erwiesen und dann eine ausführliche Wissenschaftslehre vorangestellt wird. Ich kann in diesem Zusammenhang auf diese Wissenschaftslehre nicht näher eingehen. Es werden mehrere Definitionen der Philosophie gegeben. Die Philosophie wird eingeteilt in eloquentia und sapientia, die sapientia wieder in theorica und practica gegliedert. Die Einteilung, die zum Gegenstand eingehender Untersuchung in der Form von quaestiones gemacht wird, ist diejenige in rationalis, naturalis und moralis. In mancher Hinsicht erinnert diese Wissenschaftslehre an die Sammlung von Fragen zu Examinazwecken in der Artistenfakultät, die im Cod. 109 Ripoll des Archivo de la Corona de Aragón sich findet.[25] Freilich ist in dieser Sammlung der Gesichtspunkt der Textbücher in den Vordergrund

[25] Vgl. M. Grabmann, Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Hommage à Monsieur le Professeur Maurice De Wulf, Louvain 1934, 211—229. Folgt als das nächste Kapitel.



gerückt. Für die Bestimmung der Entstehungszeit dieser Wissenschaftslehre ist die Mitteilung über die Moralis von einigem Belang: Moralis vero cum sit de regimine suiipsius, quum humana natura rerum ancilla est, aut proprie familie aut secundum regimen civitatis et dividitur in tres partes, in monasticum, que est de regimine proprie conditionis et traditur in libro ethicorum Aristotelis, et yconomicam et traditur a Tullio de officiis et politicam ad regimen civitatis introductam in legibus et decretis (fol. 91v). Der Verfasser kennt darnach noch nicht die Ökonomik und die Politik des Aristoteles. Ob ihm schon die ganze nikomachische Ethik bekannt ist, läßt sich aus der allgemeinen Bezeichnung: in libro ethicorum Aristotelis nicht erkennen. Eine ähnliche Darlegung über die Moralis findet sich auch im Clm. 14460, welches das Schrifttum des Nikolaus von Paris, eines hervorragenden Professors an der Pariser Artistenfakultät und Verfassers von Kommentaren zu logischen Schriften des Aristoteles.[26] Da die Lehrtätigkeit und die Schriften des Nikolaus von Paris vor und um die Mitte des 13. Jahrhunderts fällt, werden wir nicht irregehen, wenn wir auch den Kommentar zum Liber de causis in unserer Florentiner Handschrift um diese Zeit ansetzen.

In dieser ausführlichen Einleitung wie auch im Kommentar selbst tritt uns ein beträchtliches Maß von Belesenheit entgegen. Unser Anonymus zitiert häufig den Timaeus Platons. Eine besondere Vertrautheit mit dem aristotelischen Schrifttum tritt uns in den zahlreichen Zitaten aus den logischen und naturwissenschaftlichen Werken (De caelo et mundo, De anima, De sensu et sensato etc.) und vor allem aus der Metaphysik entgegen. Letztere zitiert er als Metaphysica vetus, Metaphysica nova oder auch allgemein als Metaphysica oder Prima philosophia. Von Boethius erwähnt er mehrfach die Consolatio philosophiae. Von den arabischen Philosophen begegnen uns häufig Averroes (expositor), Avicenna und Algazel. Die Metaphysica des Avicenna und diejenige des Algazel sind ausgiebig benützte Quellen. Unverständlich ist mir ein Zitat aus Anealus (ut ait Anealus fol. 91r). Aus der Patristik sind mir Zitate aus Augustinus, der vor allem für die Einteilung der rationalis in grammatica, dialectica und rhetorica angerufen wird (fol. 91v), und aus dem Pseudo-Areopagiten (sicut scribitur in gerarchia Dyonisii fol. 95v) aufgefallen. Von den Werken der vorausgehenden Scholastik werden zitiert der liber de maximis theologicis des Alanus de Insulis (z. B. fol. 96r: Sicut dicit magister Alanus in libro de maximis theologicis), ein Traktat De invisibilibus Dei (fol. 91r: sicut scribitur in libro de invisibilibus Dei), der sich im Cod. 485

[26] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 222—248: Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts, speziell 246.

der Stiftsbibliothek zu Admont befindet,[27] und mehrfach unter dem Titel De articulis fidei die Ars fidei catholicae des Nikolaus von Amiens[28] (z. B. fol. 96r: ut dicitur in libro de articulis fidei). Über die Verwertung des Liber de intelligentiis wird bei der Beschreibung der Venediger Handschrift gehandelt werden.

Am Schlusse dieser ausführlichen Einleitung stellt der anonyme Verfasser den Liber de causis in den Zusammenhang der scientia divina. Er stellt dabei Erwägungen über den Gegenstand und die Gliederung der Metaphysik an, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Der Liber de causis, der ja, bis Thomas von Aquin seinen wahren Charakter und Ursprung feststellte, als Werk des Aristoteles galt, wird in den Organismus der aristotelischen Metaphysik, als deren 14. Buch er erscheint, einbezogen. Weiterhin äußert sich unser Autor auch über die Methode seines Kommentars. Er will streng wissenschaftlich mit klarer Unterscheidung der Teile und Hervorhebung des Gedankenganges vorgehen und lehnt das Verfahren anderer ab, die mit Berufung auf die Aphorismen des Hippokrates einem mehr ungeordneten und regellosen Verfahren das Wort reden: Verumtamen artificiose et per distinctionem partium procedemus in hoc libro, licet quidam solamen sue imperitie querentes dicunt non oportere distinguendo et artificiose, sed proponunt diffuse tamquam generaliter discurrentes super omnem numerum (?) et ponunt exemplum de Aphorismis Hippocritas, ubi diffuse et sine ordine vel continuatione proponuntur aphorismi (fol. 96r).

Schließlich wird auch noch der Titel des Werkes erörtert. Es wird dasselbe Liber de principiis oder noch besser Liber de causis überschrieben. Besonders bevorzugt wird folgende Titelüberschrift: Incipiunt canones Aristotelis de essentia pure bonitatis exposite ab Alpharabio. In manchen Handschriften, so bemerkt unser Autor, findet sich auch für dieses Buch die Bezeichnung Canones Aristotelis de pomo eterno.

Der Kommentar selbst beginnt auf fol. 96r mit den Worten: Omnis causa primaria plus influit super causatum suum quam secundaria causa universalis. Quum intelligere et scire contingit circa omnes scientias, quarum sunt principia cause et elementa ex horum cognitione. Tunc enim opinamur cognoscere unumquodque, cum causas primas cognoscimus, sicut scribitur in physicis et posterioribus analeticis. Scire autem opinamur unumquodque simpliciter et non

[27] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1924, 42.

[28] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 459—465, 471—476.

sophistico [modo] quod est secundum accidens, cum tamen arbitramur cognoscere etc. Ideo quia in sublimioribus philosophie dogmatibus de causis speculatur philosophus, quarum essentia separata est per naturam. Quum, ut habetur in posterioribus, magis novit intelligens ex superioribus causis, cause vero istarum causarum est esse superius, sicut in secundo theoremate proponitur distinguendo omne esse superius etc. Dividitur autem tractatus iste in duas distinctiones. In prima enim intendit certificare generaliter comparationem et distinctionem istarum causarum, quarum esse superius est et essentia separata, usque ibi: Intelligentia est substantia, que non dividitur. In secunda vero intendit specialiter certificare substantiam et comparationem earum secundum seriem et ordinem nature. Intendit ibi de ipsis ista considerare scilicet simplicitatem cognitionem virtutem influentiam regimen et durationem. Hec omnia patebunt suo loco. Wir werden diesen Kommentar, über dessen Verfasser unser Codex nichts bemerkt, sogleich in einer anderen Handschrift freilich ohne die ausführliche Einleitung wiederfinden und zwar in einem Zusammenhang, der uns auch über den Verfasser Aufschluß geben kann. Wir werden dann auch über die in diesem Kommentar benützten Quellen noch Nachträge bringen.

4. Cod. lat. Class. X n. 61 der Biblioteca Marciana in Venedig.

Cod. lat. Class. X n. 61 der Biblioteca Marciana in Venedig, eine dem ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert entstammende Pergamenthandschrift, stammt aus dem Kloster S. Giovanni in Viridario in Padua. A. Pelzer, der auf die Bedeutung dieses Codex zuerst hingewiesen hat, erinnert daran, daß Tomasini in seinem Werk über die Handschriftenbestände der Bibliotheken Paduas unter den Handschriften der Bibliotheca S. Johannis „in Viridario" unter der Signatur: ad laevam plut. XXII diese Handschrift also angegeben hat: Scriptum Ade super librum de causis, Physicam et de anima.[29] Es wird also hier der ganze Inhalt des Codex, der aus Kommentaren zum Liber de causis, zur Physik und zu De anima besteht, als ein Werk eines Magister Adam bezeichnet. Wir werden alsbald sehen, daß der Kommentar zu De anima dem uns schon aus der Bologneser Handschrift bekannten Magister Adam de Bouchermefort zugeeignet ist. Valentinelli teilt in seiner Beschreibung der Handschrift alle Bestandteile der Handschrift diesem Adam de Bouchermefort zu.[30] In der Handschrift selber ist auf der Innenseite des vorderen Deckblattes der Inhalt so angegeben:

[29] A. Pelzer a. a. O. 53.

[30] J. Valentinelli, Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum IV, Venetiis 1871, 47.

Scriptum ade super librum de causis 1
super libro phisicorum 44
super libro de anima 130.

Man wird auch hier das Scriptum ade auf alle drei Kommentare beziehen dürfen.

An erster Stelle steht ein Kommentar zum Liber de causis (fol. 1r—43v). Das Initium lautet: Omnis causa primaria plus influit super causatum suum quam secundaria causa universalis. Quum intelligere et scire contingit circa omnes scientias, quarum sunt proprie cause et elementa ex horum cognitione. Tunc enim opinamur unumquodque, cum causas primas cognoscimus, sicut scribitur in physicis et posterioribus analeticis. Scire autem opinamur unumquodque simpliciter non sophistico modo, quod est secundum accidens. Dieses Initium, das ich nicht weiter fortzuführen brauche, sowie die Textvergleichung bezeugen, daß wir hier den gleichen Kommentar zum Liber de causis vor uns haben, der uns in der vorhergehenden Handschrift der Biblioteca nazionale von Florenz begegnet ist. Nur fehlt in unserer Venediger Handschrift die ausführliche Einleitung. Die Methode und Technik dieses Kommentars ist dieselbe wie diejenige der Einleitung. Der Schwerpunkt liegt weniger auf der Literalerklärung wie in den Quaestionen, in denen der Verfasser seine eigene Anschauung und auch seine hervorragende spekulative Denkkraft zeigt. Ich kann nur ein paar Beispiele dieser Quaestionen bringen. Am Anfang bei der Erörterung der ersten Theorema: Omnis causa primaria plus influit super causatum suum quam secundaria causa universalis wird eine Reihe von Fragen über den Gegenstand der Metaphysik erörtert, die so formuliert werden: Ad evidentiam autem eorum que proposita fuerunt in initio de consideratione philosophi occurrunt generaliter VI discutienda. Primum est, utrum de ente possit esse scientia in sua communitate. Secundum est, utrum de ente separato. Tertium est, utrum de ente separato increato. Quartum est, utrum de causis possit esse philosophia prima et etiam de consideratione causarum, utrum possit considerare omnes causas vel quasdam tantum vel quas si non omnes. Similiter de consideratione causarum apud dyalecticum mathematicum et moralem et etiam qualiter de causis et principiis consideretur in diversis scientiis et etiam quas vias tam de complexis quam incomplexis. Sexto vero et ultimo de unitate et separatione hujus scientie (fol. 1v).

Ein besonderes Interesse scheint unser Autor für Fragen erkenntnistheoretischen Inhalts zu besitzen. So stellt er sich bei Erklärung des 9. Theorema: Omnis intelligentia est plena formis[31] nicht weniger als neun solche Fragen,

[31] Vgl. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift: Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg 1882, 173.

von denen die beiden letzten für die Geschichte der scholastischen Erkenntnislehre deshalb von Belang sind, weil hier ein Aristoteliker der Artistenfakultät im neuplatonischen Gebiet und auch mit Berufung auf Augustinus die Fragen der Erkenntnisweise der reinen Geistwesen (Intelligenzen) behandelt. Die Überschriften dieser beiden Fragen lauten: Circa octavam questionem queritur, utrum omnis intelligentia proiciat aspectus suos intellectuales et cognoscat in exemplari divino. Circa nonam questionem queritur, utrum intelligentia in divino exemplari singulorum cognitionem percipiat et intueatur (fol. 23v). Das nächstfolgende 10. theorema: Omnis intelligentia intelligit res sempiternas [32] wird in sieben Quaestionen erörtert: Ad certificationem huius theorematis occurrunt septem questiones discutiende. Prima est, utrum intelligentia intelligat omnes res sempiternas et separabiles (?) per exemplaria. Secunda est questio, quomodo una cognoscat aliam. Tertia est, utrum cognoscat omnia per intellectum aut quedam per intellectum quedam vero per ymaginem. Quarta est, utrum intelligat omnia per intellectum agentem vel quedam per intellectum agentem quedam per possibilem. Quinta est, utrum intelligat res corporales ut sempiternas. Sexta est de cognitione eius in exemplari divino, utrum in exemplari divino cuncta prevideat futura (fol. 23v).

Was die im Kommentar benützten Quellen betrifft, so sind es großenteils dieselben, die wir oben, als wir bei Beschreibung der Handschrift der Biblioteca nazionale zu Florenz die Einleitung zu diesem Kommentar untersuchten, schon erwähnt haben: die aristotelischen Schriften im weiten Umfange, Averroes, der bald als Expositor bald als Commentator sehr häufig zitiert wird, Avicenna, Algazel, Augustinus, Pseudo-Dionysius, der Liber de articulis fidei. Besonders beachtenswert ist die Verwertung des Traktates De intelligentiis (Memoriale rerum difficilium), der auch bei Vinzenz von Beauvais, Gerhard von Abbeville und auch Thomas von Aquin zitiert wird und von dem sich ein Exemplar schon in der Bibliothek des Richard von Fournival (um 1250) befand. In späteren Handschriften wird ein Magister Adam pulcherrimae (pulchrae) mulieris, Professor in Paris, als Verfasser genannt.[33] Baeumker verdanken wir die Edition und philosophiegeschichtliche Analyse dieser neuplatonisch

[32] Ebda. 174.

[33] Cl. Baeumker, Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis. Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924, 87—102. Diese Schrift De intelligentiis darf nicht mit dem Traktat De intelligentiis des Pseudo-Avicenna verwechselt werden, der jetzt von R. de Vaux untersucht und unter dem Titel: Liber de causis primis et secundis kritisch ediert worden ist. R. de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe—XIIIe siècles, Paris 1934.



eingestellten Schrift.[34] In unserem Kommentar zum Liber de causis zeigt sich nicht bloß eine Benützung des Traktates De intelligentiis, sondern auch eine starke Beeinflussung der Lehre von der Erkenntnisweise der Intelligenzen, der reinen Geistwesen, durch diese Schrift. Daß es sich wirklich um diese Schrift De intelligentiis handelt, möge durch eine Gegenüberstellung beleuchtet werden.

Cod. lat. Class. X n. 61 der Biblioteca Marciana (fol. 35r).

Cuius una est causa, quod sicut dicitur in predicto tractatu de intelligentia, omnium cognoscit exemplaria, rationes autem non, sed ex deliberatione et mentis perspicacia.

Liber de intelligentiis (Ed. Baeumker) prop. XXXIV.[35]

Intelligentia in deo omnium cognoscit exemplaria, rationes autem non, sed ex deliberatione et mentis perspicacia.

Ibid.

Scribitur in tractatu de intelligentia: Cum in seipsa vel in rebus unum cognoscat intelligentia, non cognoscit alia, in exemplari vero cognoscendo aliquid simul et omnia cognoscit. Item in eodem scribitur: In exemplari divino cognoscit preterita presentia et futura, in se autem et in rebus preterita et presentia, futura vero non omnia.

Ibid. prop. XXXVI.[36]

Intelligentia, cum in se ipsa vel in rebus unum cognoscit, non cognoscit alia; in exemplari vero, cognoscendo aliquid, simul et cognoscit omnia. In exemplari cognoscit praesentia, praeterita et futura; in se autem et in rebus praesentia et praeterita, futura autem non omnia.

Das zweite Stück der Handschrift ist ein Kommentar zur aristotelischen Physik, der auf fol. 43v beginnt: Incipit scriptum super librum physicorum. Das Initium lautet: Quoniam enim intelligere et scire etc. Iste liber totus prima divisione dividitur in duo in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: necesse est igitur, qui durat usque in finem hujus etc. Es handelt sich hier, wie schon das Initium bezeugt, um den gleichen Physikkommentar, den wir im Cod. 1180 (2344) fol. 57v—126r der Biblioteca Universitaria zu Bologna festgestellt haben. Der Kommentar schließt fol. 130r: Explicit octavus liber phisicorum Incipit septimus. Am Rand steht von alter Schrift als Ergänzung zu diesem Explicit: sententiarum magistri ade et per consequens omnes alii libri.

[34] Cl. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908, 1—126.

[35] l. c. 40.

[36] l. c. 43.

Der dritte und letzte Bestandteil der Handschrift ist ein Kommentar zu De anima, der auf fol. 130r ohne eigentliches Incipit beginnt: Bonorum honorabilium etc. Intentio est in hoc libro de anima, circa quod in principio est sciendum, quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili quod est subiectum in naturali philosophia tamquam pars eius subiectiva et propter hoc possit videri, quod consideratio de anima non pertinet ad philosophiam naturalem. Es ist dies, wie schon das Initium ankündigt, der gleiche Kommentar zu De anima, den wir in der Handschrift von Bologna (fol. 24r—53v) als „Summa super hunc librum de anima a magistro adam de bochesmefore tradita" kennen gelernt haben. In der Venediger Handschrift beginnt das zweite Buch auf fol. 138v, das dritte Buch auf fol. 153v. Das Werk schließt 161r: Expliciunt notule libri de anima edite a magistro Ada de bouchermefort. Amen. Es ist also hier wie in der Handschrift von Bologna Magister Adam von Bouchermefort als Verfasser dieses Kommentars zu De anima genannt. In der Handschrift ist auch von alter Hand bemerkt, daß ein und derselbe Magister Adam, also Magister Adam von Bouchermefort, alle in dieser Handschrift enthaltenen Kommentare, folglich die Kommentare zum Liber de causis, zur Physik und zu De anima verfaßt hat.

5. Cod. 2248 der Biblioteca Universitaria zu Padua.

Cod. 2248 der Biblioteca Universitaria zu Padua, eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, enthält von fol. 1r—60r einen Kommentar zur aristotelischen Physik mit dem Initium: Quoniam quidem contingit intelligere etc. Iste liber prima divisione dividitur in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: necesse est igitur, qui durat usque in finem hujus libri. In prohemio autem duo ostendit scilicet quod in ista scientia hoc est in naturali incipiendum est a causis et etiam ostendit a quibus causis incipiendum. Im Explicit, das von gleicher Hand wie der Kommentar selbst geschrieben ist, ist auch der Name des Autors angegeben (fol. 60r): Expliciunt notule magistri Ade de bonefeno super libros phisicorum Aristotelis. Dieser Kommentar ist uns schon in der Handschrift der Biblioteca Marciana zu Venedig begegnet. Der Name: Ade de bonefeno ist jedenfalls, wie dies bei Eigennamen in scholastischen Handschriften oft vorkommt, eine Entstellung des Namens: Adam de Bouchermefort (Bochesmefore in der Handschrift von Bologna).

6. Cod. Vat. lat. 13326 (vorher 817 A).

Cod. Vat. lat. 13326 (vorher 817 A) ist ein in England geschriebener Pergamentkodex des 13. und 14. Jahrhunderts, der seit 1914 im Besitze der

Vatikanischen Bibliothek ist. Ich hebe aus der ausführlichen Beschreibung dieses Codex in dem monumentalen Katalogwerk von A. Pelzer[37] das für uns in Betracht kommende Stück heraus: [44r] „In librum de memoria et reminiscentia (in ms. Incipit sententia libri... Cf. cod. Merton. 272). Inc. reliquorum autem primum considerandum et cetera. Quidam naturalis philosophie doctores voluit (!) continuare istum tractatum libro de sensu et sensato" [46v]. Dieser Kommentar zu De memoria et reminiscentia wird uns noch in einer Reihe von Handschriften begegnen und als Werk eines Magister Adam sich ausweisen.

7. Cod. Urbin. lat. 206.

Cod. Urbin. lat. 206, eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, ist vom paläographischen Standpunkt aus von Kardinal Fr. Ehrle und P. Liebaert beschrieben wie auch von A. Pelzer gewürdigt worden.[38] C. Stornajolo hat in seinem Katalog der lateinischen Codices Urbinates den Inhalt dieser Handschrift ausführlich angegeben,[39] A. Pelzer hat hiezu sehr wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen angebracht.[40] Ich kann mich daher hier kurz fassen und nur die Teile der Handschrift aufführen, die für die Zwecke unserer Untersuchung von Belang sind.

Anschließend an den Physikkommentar des heiligen Thomas von Aquin (fol. 2r—103v) begegnet uns ein Kommentar zur aristotelischen Schrift De caelo et mundo (fol. 104r—183r) mit dem Initium: In libro antecedenti qui intitulatur de phisico auditu egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter in hoc autem libro qui intitulatur de celo et mundo agit de corpore contracto ad corpus mundi. Es handelt sich hier um den Kommentar zu De caelo et mundo, der in der Handschrift der Biblioteca Laurenziana einem Magister A. zuge-

[37] A. Pelzer, Codices Vaticani latini Tom. II, Pars prior, Romae 1931, 170.

[38] Specimina Codicum latinorum Vaticanorum Collegerunt Franciscus Ehrle S.J. et † Paulus Liebaert², Berolini et Lipsiae 1927, XXVII—XXVIII. Exempla scripturarum edita consilio et opera procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani. Fasciculus I Codices latini saeculi XIII selegerunt et narraverunt Bruno Katterbach, Augustus Pelzer, Carolus Silva-Tarouca, Romae 1928, 15 (tabula 10).

[39] C. Stornajolo, Codices Urbinates latini I, Romae 1902, 197—199.

[40] A. Pelzer, Une source inconnue de Roger Bacon 46—52. A. Pelzer macht auch eine Richtigstellung bezüglich der Datierung dieser Handschrift auf das Jahr 1253. Diese Jahreszahl (fol. 103v) bezieht sich nicht auf die Herstellung der Handschrift, sondern ist das Datum einer finanziellen Leistung, die sich auf die Handschrift bezieht. Die Handschrift ist englischer Herkunft. In seiner paläographischen Beschreibung setzt A. Pelzer auf Grund von Bemerkungen, die in der Handschrift angebracht sind, deren Entstehung in die Jahre 1240—1254. Der Physikkommentar des heiligen Thomas von Aquin ist von späterer Hand an den leeren Rändern des Aristotelestextes angebracht worden.

teilt ist. C. Stornajolo sieht mit Bandini in diesem Magister A. den Augustinus de Favaronibus, ein Versehen, das A. Pelzer richtiggestellt hat. Das nächste Stück (fol. 184r—209r) ist ein Kommentar zu De generatione et corruptione mit dem Initium: De generatione autem et corruptione etc. Cum sit determinatum in libro phisicorum de corpore mobili simpliciter secundum materiam et etiam in libro celi et mundi determinatum sit de corpore mobili conjuncto. Über den Verfasser dieses Kommentars, der von dem Kommentar in der Handschrift von Bologna verschieden ist, ist in der Handschrift nichts bemerkt. Hieran reiht sich (fol. 210r—256v) ein Meteorologicakommentar mit dem Initium: Postquam etc. Intentio in hoc libro est de corpore mobili contracto (bei C. Stornajolo coniuncto) ad corpus mobile et generabile et corruptibile (bei C. Stornajolo generale et corporale) compositum et generatum ex vapore ascendente et aqua etc. Als Verfasser dieses Kommentars ist ein Magister Adam genannt: Expliciunt notule magistri Adam. Wir haben diesen Meteorologicakommentar, der durch seine Zitate aus dem Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus bedeutsam ist, schon in der Handschrift von Bologna und in den beiden Florentiner Codices kennen gelernt. Ein uns gleichfalls aus der Bologneser Handschrift bekanntes Werk ist der folgende Kommentar zu De anima (fol. 258r—299r) mit dem Initium: Bonorum honorabilium. In hoc libro intentio est de anima, circa quam in principio est sciendum, quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili etc. Über den Verfasser enthält unsere Handschrift keine Mitteilung. Hierauf folgt ein Kommentar zu De memoria et reminiscentia (fol. 299r—364r) mit dem Initium: Reliquorum autem primum considerandum etc. quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet continuare librum illum libro de sensu et sensato. Dieser anonyme Kommentar ist verschieden von dem Kommentar zur gleichen aristotelischen Schrift in der Bologneser Handschrift. Nunmehr folgt der Text von De somno et vigilia in der griechisch-lateinischen Übersetzung mit Scholien versehen. Das letzte für uns in Betracht kommende Stück der Handschrift ist ein anonymer Kommentar zu De sensu et sensato (fol. 318r—334v) mit dem Initium: Quoniam autem de anima etc. quadruplex invenitur ab Aristotele tractatus de sensibus primus quidem in secundo de anima, ubi determinatur, qualiter sensus alterantur. Für den übrigen Inhalt der Handschrift verweise ich auf die Beschreibungen von C. Stornajolo und A. Pelzer.

8. Cod. I/IV des Franziskanerkollegs San Isidoro in Rom.

Cod. I/IV des Franziskanerkollegs San Isidoro in Rom, eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, ist für unsere Untersuchung des-

halb von ganz besonderer Bedeutung, weil er den Meteorologicakommentar, der uns bisher mehrfach anonym begegnet ist und der im Cod. Urbin. lat. 206 einem Magister Adam zugeteilt ist, eindeutig als Werk des Magister Adam de Bocfeld bezeichnet.

Desgleichen ist auch der Kommentar zu De caelo et mundo, der im Cod. Urbin. lat. 206 anonym steht und im Codex der Laurenziana einem Magister A. zugeeignet ist, in dieser Handschrift deutlich als Werk des Magister Adam de Bocfeld bezeichnet. Es wird sich eine ausführlichere Beschreibung der Handschrift empfehlen.

Auf dem vorderen Deckblatt ist von jüngerer Hand der Inhalt der Handschrift angegeben: Seraphici Doctoris S. Bonaventure Tractatus. Super Universalia. Super libros Thopicorum. Super librum de generatione et corruptione. Summa grammatice. Item summa magistri Ade Bocfelt (?) super librum Metheorum. Auch am Ende des Codex (fol. 192^v) ist ein Inhaltsverzeichnis von späterer Hand angefügt: In isto libro continentur: Inprimis quidam tractatus de signis universalibus. Summa grammatice. Scriptum super duos libros celi et mundi sec. adam (de bocfel von anderer Hand). Item questiones super librum de generatione et corruptione. Item questiones super 4 libros metheororum.

An erster Stelle befindet sich in unserer Handschrift ein Traktat De universalibus (fol. 1^r—68^r) mit dem Initium: Circa signa universalia quattuor proposuimus inquirere. In einer Notiz auf fol. 1^r ist dieser Traktat fälschlicherweise dem heiligen Bonaventura zugeteilt: Notandum, quod istum tractatum fecit fr. Bonaventura de ordine Minorum. Hierauf folgt fol. 70^r eine Summa grammatice mit Sophismata: Queritur, utrum constructio et oratio sint eadem et videtur quod sic. Dicit Aristoteles, quod quorum diffinitiones sunt eedem ipsa sunt eadem. Das Werk schließt fol. 90^r ohne Angabe des Autors: Explicit summa grammatice.

Für unsere Untersuchung von ausschlaggebender Bedeutung ist das nächste Stück, der in der Handschrift der Laurenziana dem Magister A. zugeteilte und im Cod. Urbinas lat. 206 anonym stehende Kommentar zu De caelo et mundo mit dem Initium: In libro precedenti qui intitulatur de naturali auditu egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter, in hoc autem libro qui intitulatur de celo et mundo agit de corpore contracto ad corpus mundi (fol. 91^r bis 111^v). Am Beginn (fol. 91^r) ist zweimal Adam de Bocfeld als Verfasser genannt und damit die Autorfrage endgültig entschieden. Oben steht: Glosule incipiunt libri c. et m. a magistro a. de bocfel. Darunter ist mit blasser Schrift bemerkt: super librum de celo et mundo secundum adam de bocfel.

Von fol. 112ʳ—132ʳ erstrecken sich Questiones super (quattuor von späterer Hand) libros topicorum (fratris bonaventure gleichfalls von späterer Hand) mit dem Initium: Omne quod appetunt est bonum simpliciter aut bonum apparens. Das nächste Stück sind anonyme Questiones super librum de generatione. Das Initium lautet: Queritur, an scientia debeat esse de generabili et corruptibili et videtur quod non per diffinitionem scientie. Ebenfalls anonym ist das nächste Stück: Questiones super quattuor libros Metheorum (fol. 144ʳ—166ᵛ) mit dem Initium: Queritur utrum scientia tradita sit scientia naturalis. Quod non videtur, quia natura est principium motus et quietis.

Für unsere Untersuchung abermals von ausschlaggebender Bedeutung ist der letzte Bestandteil: Der Kommentar zu den Meteorologica, der in der Handschrift von Bologna und in den beiden Florentiner Codices anonym stehende und im Cod. Urbin. lat. 206 dem Magister Adam zugeeignete Kommentar zu den Meteorologica (fol. 167ʳ—192ʳ). Das Initium lautet wie in den anderen Handschriften: Postquam prevenit etc. Intentio est in hoc libro de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile et corruptibile compositum et generatum ex terra et aqua et ad generatum in ventre terre. Die Zitate aus dem Meteorologicakommentar des Alfred von Sareshel treten in dieser Handschrift besonders deutlich hervor. Das Entscheidende ist die Zuteilung dieses Meteorologicakommentars sowohl am Anfang wie am Schlusse: Incipit sententia magistri A. de bocfeld super librum metheorum (fol. 167ʳ). Finitur sententia super quattuor libros metheorum de magistro A. de bocfeld (diese letztere Bemerkung ist von anderer Hand am Rande angebracht). Damit ist auch diese Autorfrage entschieden. Adam de Bocfeld ist der Verfasser des Meteorologicakommentars, der nach den tiefschürfenden Forschungen von A. Pelzer in umfangreicher Weise Texte und Stücke des von Roger Baco gekannten und benützten Meteorologicakommentars des Alfred von Sareshel in sich schließt.

9. Codd. 241 und 313 des Balliol College in Oxford.

Cod. 241 (saec. XIV) des Balliol College in Oxford enthält nach der Beschreibung von H. O. Coxe[41] an erster Stelle: Adami Bucfield commentarius super Aristotelis Metaphysicorum libros undecim fol. 2 Inc. Consideratio autem etc. Supposito ut vult Avicenna et etiam Algazel quod subiectum. Der Rest des Codex ist mit Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas ausgefüllt. Wie schon das Initium zeigt, ist dieser Metaphysikkommentar

[41] H. O. Coxe, Catalogus codicum Mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur I, Oxonii 1852, 82. Auf diese Handschrift hat auch A. Pelzer a. a. O. 55 hingewiesen.

nichts anderes als der Kommentar zur Metaphysica nova, der uns in der Handschrift von Bologna und den beiden Florentiner Handschriften begegnet ist. Da in diesen drei Handschriften der Kommentar anonym ist, fragt es sich, ob in dem Oxforder Codex die Zuteilung an Adam von Bocfeld ausreichend vorgenommen ist. Aus dem Katalog von H. O. Coxe ist es nicht ohne weiteres klar, auf welche Weise der Name des Adam Buckfield mit diesem Metaphysikkommentar in Zusammenhang gebracht ist. Es ist hier notwendig, den Codex selbst einzusehen.[42] In demselben ist nun der Name des Autors nicht im Incipit oder Explicit, sondern in einem aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammenden Eintrag auf dem Verso des Vorsetzblattes (als fol. 1 bezeichnet) enthalten: Liber domus de Balliolo in Oxon in quo continentur: Exposicio Bucfelt super libros metaphisice, Expositio Thome etc. Da dieser Eintrag jedenfalls auf einer älteren Vorlage beruht, dürfen wir darin einen Berechtigungsgrund für die Zuteilung dieses Metaphysikkommentars sehen, zumal er in der Handschrift der Laurenziana zusammen mit anderen unzweifelhaft dem Adam de Bocfeld zugehörigen Aristoteleskommentaren steht.

Cod. 313 (saec. XIII exeuntis) des Balliol College enthält nach der Beschreibung von H. O. Coxe[43] zuerst die Kommentare des heiligen Thomas von Aquin zur Physik und zu De anima und dann an dritter Stelle: Notulae de sensu et sensato a magistro A. de Bocfelde. Incip. „Cum intentio phisici" (fol. 130). Hierauf folgt ein Kommentar zu De somno et vigilia, den Coxe mit einem Fragezeichen dem Adam de Bocfeld zuteilt: Ejusdem ? commentum super librum de somno et vigilia fol. 143. Incip. „Quoniam scientia tradita in libro de sensu et sensato et de memoria." Die Handschrift enthält sodann Kommentare eines R. de Alburwic und eines Johannes de Sampis zu De generatione et corruptione. Durch diese nicht weiters bekannten Autoren wird unser Wissen über die Aristoteleserklärung namentlich innerhalb der Artistenfakultät bereichert. Es folgen dann noch der Metaphysikkommentar des heiligen Thomas und ein Fragment einer Metaphysica Intelligentiarum facta ab Alberto.

Für uns kommt hier der im Katalog von H. O. Coxe dem Adam de Bocfeld zugeteilte Kommentar zu De sensu et sensato in Betracht. Derselbe beginnt in der Handschrift (fol. 132ʳ, bei Coxe 130) also:[44] Cum intentio phisici secundum quod phisicus sit determinare de anima que est actus corporis

[42] Herrn Dr. B. Bischoff, der für mich die Handschrift eingesehen und mir die einschlägigen Mitteilungen gemacht hat, spreche ich besten Dank aus.

[43] A. a. O. 102.

[44] Auch die Beschreibung dieser Handschrift verdanke ich Herrn Dr. Bischoff.



de corpore cuius est actus ut perhibitum est in Divisione naturalis philosophie. Der Schluß lautet (fol. 144ᵛ): ... sicut facit in libro de memoria et reminiscentia et sic terminatur iste totalis liber. Expliciunt notule de sensu et sensato a magistro A. de Bocfelde. Wir haben also hier im Explicit eine ausdrückliche Zuteilung dieses Kommentars zu De sensu et sensato, der uns in den bisher behandelten Handschriften noch nicht begegnet ist, an Adam de Bocfeld. Für den daran sich anschließenden Kommentar zu De somno et vigilia findet sich eine solche Zuteilung in der Handschrift nicht.

10. Cod. 272 des Merton College in Oxford.

Cod. 272 des Merton College in Oxford ist von H. O. Coxe[45] beschrieben und neuerdings von F. M. Powicke[46] in seinem so wertvollen Werk über die mittelalterlichen Handschriften des Merton College eingehend namentlich nach der paläographischen und geschichtlichen Seite untersucht worden. Diese allem Anscheine nach in Oxford entstandene Pergamenthandschrift des späten 13. Jahrhunderts enthält ausschließlich Kommentare zu aristotelischen Schriften und ist jedenfalls ein Beweis für das rege frühzeitig einsetzende Aristotelesstudium an der Universität Oxford im 13. Jahrhundert.

An erster Stelle steht ein Kommentar zu De anima mit dem Initium (fol. 1ʳ): Bonorum honorabilium: Intentio est in hoc libro. Wenn das Initium von F. M. Powicke auch kurz angegeben ist, so reicht es doch aus, um diesen Kommentar festzustellen. Es ist der Kommentar zu De anima, der uns in der Handschrift von Bologna unter dem Namen des Adam von Bouchermefort, im Cod. lat. Class. X n. 61 der Markusbibliothek in Venedig unter dem Namen eines Magister Adam und anonym im Cod. Urbin. lat. 206 begegnet ist. F. M. Powicke verweist hier auch auf Cod. F 318 der Stadtbücherei zu Erfurt, wo dieser Kommentar dem heiligen Thomas von Aquin zugeteilt ist. Wir werden sogleich diese Erfurter Handschrift näher beschreiben. Da im Katalog von W. Schum das Initium ausführlicher angegeben ist, ist durch den Hinweis von F. M. Powicke auf die Erfurter Handschrift außer allen Zweifel gestellt, daß die Handschrift des Merton College den nämlichen Kommentar zu De anima enthält.

An zweiter Stelle (fol. 22ʳ—22ᵛ) steht in der Handschrift des Merton College ein Kommentar zu De memoria et reminiscentia mit dem Initium: Reliquorum autem: Quibusdam naturalis philosophie doctoribus. F. M. Powicke bemerkt hier, daß der gleiche Kommentar sich im Cod. Q. 293 der

[45] H. O. Coxe a. a. O. 106f.

[46] F. M. Powicke, The medieval books of Merton College, Oxford 1931, 156f.

Stadtbücherei zu Erfurt und auch im Cod. lat. 6319 der Bibliothèque nationale[47] befindet. In letzterer Handschrift ist sie (fol. 113ʳ) einem Magister Adam zugeschrieben. Auf die Erfurter Handschrift werden wir alsbald zurückkommen. Dieser Kommentar zu De memoria et reminiscentia ist uns schon anonym im Cod. Urbin. lat. 206 begegnet, wo wir auch das Initium ausführlicher angegeben haben: Reliquorum autem primum considerandum etc. quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet continuare librum illum libro de sensu et sensato. Es folgt dann (fol. 23ᵛ—24ʳ) ein Kommentar zu De longitudine vitae mit dem Initium: De eo autem: Cum ex sententia omnium.

Ein Stück, das uns schon früher begegnet ist, ist der nun folgende Kommentar zu De generatione et corruptione mit dem Initium: Cum in libro phisicorum determinatum sit. Wir kennen diesen Kommentar aus Cod. Urbin. lat. 206. Auf die folgenden Teile der Handschrift des Merton College, deren Initien auf keine mit unserer Untersuchung unmittelbar zusammenhängenden Aristoteleskommentare hinweisen, können wir nicht näher eingehen. Die drei nächstfolgenden Stücke dürften auch einer älteren Periode der scholastischen Aristoteleserklärung (in Oxford) angehören. Das Initium des Metaphysikkommentars (fol. 37ʳ): Consideracio quidem: Assercio philosophorum et magistrorum sentencia verrät uns einen Kommentar zur Metaphysica nova, also ein Seitenstück des uns aus mehreren Handschriften bekannten Kommentars zu dieser arabisch-lateinischen Metaphysikübersetzung, dessen Initium lautet: Supposito ut vult Avicenna et Algazel. Solche Kommentare zur Metaphysica nova scheinen sehr selten zu sein. Auch die Initien der Kommentare zu den Meteorologica (fol. 64ʳ): Postquam precessit: Ex divisione naturalis philosophie patet und zu De caelo et mundo (fol. 71ᵛ): Summa cognitionis: Secundum rectum ordinem iste liber deuten auf eine ältere Phase der scholastischen Aristoteleserklärung hin, da ihnen die älteren arabisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen des Gerhard von Cremona (bei den Meteorologica ist in dieser älteren Übersetzung das 4. Buch von Henricus Aristippus von S. Severina aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen) zugrundegelegt sind. Die übrigen Aristoteleskommentare dieses Codex, welche in Quaestionenform abgefaßt sind, scheinen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu entstammen. Bei einem derselben, einem Physikkommentar (fol. 88ʳ—113ʳ) ist auch der Verfasser Galfridus de Haspyl (Aspall) angegeben, über welchen F. M. Powicke wertvolle biographische Mitteilungen macht. Ein Kommentar

[47] Von dieser Handschrift habe ich keine Einsicht genommen, ich kann mich auf die Angabe von F. M. Powicke stützen, der diese Handschrift jedenfalls eingesehen hat. Der gedruckte Katalog der Bibliotheca regia gibt keinen Aufschluß.



des Galfridus de Aspall findet sich auch im Cod. Vat. lat. 13326 (früher 817A)[48] und im Cod. lat. 10149 der Bibliothèque nationale zu Paris.

11. Clm. 2604.

Clm. 2604, eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, enthält eine Reihe von lateinischen Übersetzungen aristotelischer Werke, die teilweise mit Kommentaren und Randglossen ausgestattet sind. Das erste Stück, die Physik, in griechisch-lateinischer Übersetzung (fol. 1r—74v) ist ohne jeden Kommentar. Hierauf folgt (fol. 74v—131r) De caelo et mundo mit dem Initium: Summa cognitionis nature et scientie, also in der arabisch-lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona (am Rand steht von jüngerer Hand veteris translationis). Hier ist nun fol. 74v am Rand ein Stück eines Kommentars angebracht mit dem Initium: in libro precedenti, qui intitulatur de phisico auditu, egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter, in hoc autem libro agit de corpore mobili contracto ad corpus mundi et sic patet ordo istius libri ad illum. Aus dem Initium ist ersichtlich, daß dieses allerdings kleine Stück eines Kommentars jenem Physikkommentar entnommen ist, der in der Handschrift der Laurenziana und im Cod. Urbin. lat. 206 und in der Handschrift von S. Isidoro, hier mit Angabe des Verfassers Adam de Bocfeld uns schon begegnet ist. Es folgen in dem Münchener Codex noch De anima (fol. 131r—155v), De generatione et corruptione (fol. 156r—174r), und die Meteorologica (fol. 174v—204r). Zu Beginn des dritten Buches von De anima (fol. 147v—150r) und für das ganze vierte Buch der Meteorologica (fol. 192r bis 204v) sind am Rande ausführliche Kommentare angebracht, über deren Verfasser ich nichts feststellen konnte. Wir haben in dieser Münchener Handschrift, die jedenfalls in der von der Union académique internationale unternommenen Gesamtausgabe der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen beschrieben und gewertet werden wird, einen lateinischen Aristoteleskodex vor uns, der bloß den Aristotelestext bieten sollte. Wenn von anderer Hand des 13. Jahrhunderts hier ein auch nur kleines Stück des Kommentars des Adam de Bocfeld am Rande von De caelo et mundo angebracht ist, so dürfte dies ein Zeichen dafür sein, daß dieser Aristoteleskommentator sich einer gewissen Wertschätzung erfreute.

12. Codd. F 318 und Q 293 der Stadtbücherei in Erfurt.

Cod. F 318 der Stadtbücherei zu Erfurt ist in mehrfacher Hinsicht für die Fragen der mittelalterlichen Aristotelesüberlieferung und Aristoteles-

[48] A. Pelzer, Codices Vaticani latini. Tom. II, Pars Prior Codices 679—1134. Romae 1931, 170.

erklärung bedeutsam. Namentlich wird die Zuteilung der arabisch-lateinischen Übersetzungen der Kommentare des Averroes zur Isagoge des Porphyrius und zu den aristotelischen Kategorien an einen Übersetzer mit dem Namen „Wilhelmus de Luna apud Neapolim" die Aufmerksamkeit der Herausgeber der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Werke des Aristoteles und Averroes auf sich gezogen haben. Die Handschrift ist schon in dem von P. Lehmann edierten Katalog des Amplonius Ratinck kurz[49] und in dem Katalog von W. Schum ausführlich beschrieben worden.[50] Ich kann mich deshalb auf diejenigen Bestandteile des Codex beschränken, welche unmittelbar für unsere Untersuchung in Betracht kommen. Es ist dies eine Reihe von Aristoteleskommentaren, welche am Schlusse des Codex (fol. 223^{v}) dem heiligen Thomas von Aquin zugeeignet sind: Hec scripta fratris thome de aquino continentur in presenti volumine scriptum de generatione, scriptum methaurorum, scriptum de sensu et sensato, scriptum de sompno et vigilia, scriptum de morte et vita et scriptum de anima.

Auf fol. 99^{r} beginnt ein Kommentar zu De generatione et corruptione: De generatione et corruptione autem et natura generatorum et corruptorum et cetera. In hac parte generali philosophie intendit Aristoteles determinare universaliter de generatione et corruptione generabili et corruptibili et causis eorumdem et sicut in prima philosophia in qua de ente simpliciter et in universali determinatur in quadam parte sicut in XI. determinat de ente primo sicut de subiecto sic in distinctione secunda huius libri determinat de generabilibus et corruptibilibus primis cujusmodi sunt elementa et de eorum generatione et corruptione. Dieser Kommentar schließt auf fol. 109^{r}: Expliciunt [glose] magistri [Thome de Aquino] super librum de generatione et corruptione. Die in Klammern stehenden Worte sind von einer Hand des späten 15. Jahrhunderts auf eine Rasur geschrieben.

Hierauf folgt ein Kommentar zu den Meteorologica mit dem Initium: Postquam et cetera. Intentio in hoc libro est de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile corruptibile compositum generatum ex vapore ascendente ex terra et aqua et ad generatum in ventre terre. Dieses uns längst bekannte Initium besagt uns, daß wir hier den Meteorologicakommentar vor uns haben, der in den Handschriften der Universitätsbibliothek zu Bologna, der Biblioteca nazionale und der Biblioteca Laurenziana zu Florenz sich anonym befindet, der im Cod. Urbin. lat. als notule magistri Adam bezeichnet

[49] P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 2. Band Bistum Mainz Erfurt, München 1928, 34f.

[50] W. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt, Berlin 1887, 319—321.

ist und im Codex der Franziskanerbibliothek von S. Isidoro in Rom als Werk des Adam de Bocfeld unzweideutig bestimmt ist. Die Alfreduszitate finden sich natürlich geradeso wie in den anderen Handschriften und zwar in der Schreibweise Alfredus. Dieser Meteorologicakommentar schließt fol. 150r ohne Explicit.

Das nächste Stück ist ein Kommentar zu De sensu et sensato, der durch die Bemerkung am oberen Rand: thomas de sensu et sensato (von späterer Hand) fälschlich dem Aquinaten zugeteilt wird. Das Initium (fol. 150r) lautet: Quoniam autem secundum seipsam determinatum est etc. Finito libro de anima, in quo determinavit de anima secundum se et de partibus et potentiis anime, in hoc libro et in sequentibus qui subalternantur libro de anima determinat de proprietatibus communibus ad principales operationes anime tam ipsorum animalium quam omnium viventium. An diesen Kommentar, der auf fol. 161r ohne Explicit schließt, folgt eine Erklärung von De somno et vigilia: De somno autem et vigilia etc. In primo libro determinavit auctor de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum que causantur a parte anime et insunt animalibus perfectis. In hoc libro determinat de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum quae causantur a parte corporis et insunt omni animali et soli cuiusmodi sunt somnus et vigilia. Das nächste Stück ist ein Kommentar zu De morte et vita (fol. 169r—172r) mit dem Initium: De eo autem quod est esse in anima in precedentibus libris subalternis libro de anima determinavit Aristoteles de quibusdam proprietatibus convenientibus soli animali, in hoc libro determinat ipse de quibusdam proprietatibus convenientibus omni viventi scilicet de morte et vita.

Das letzte Stück des Codex (fol. 173r—223r) ist ein Kommentar zu De anima mit dem Initium: Intentio est in hoc libro. Circa quod in principio est sciendum, quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili, quod est subiectum in naturali philosophia tamquam pars eius subiectiva et propter hoc possit videri quod consideratio de anima non pertinet ad naturalem. Dieser Kommentar zu De anima schließt auf fol. 229r: explicit sententia libri de anima. Darunter befindet sich eine Rasur. Wie uns schon das Initium sagt und eine weitere Textvergleichung bestätigt, haben wir hier ein weiteres Exemplar des Kommentars zu De anima vor uns, der in der Venediger Handschrift, im Cod. Urbin. lat. 206 und in der Handschrift von Bologna uns begegnet ist und in letzterer ausdrücklich als Werk des Adam de Bouchermefort (magister adam a bochesmefore) bezeichnet wird.

Cod. Q 293, eine Pergamenthandschrift des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts ist in mehrfacher Hinsicht für unsere Kenntnis der scholastischen Aristoteleserklärung bedeutsam. So ist das erste Stück, ein Kommentar zu

den Meteorologica (fol. 1r—33r), der im Explicit einem Magister Johannes zugeeignet ist, einer näheren Untersuchung namentlich unter dem Gesichtspunkte des Averroismus wert. Mir ist bei ganz flüchtiger Durchsicht dieses in Quaestionenform abgefaßten Kommentars, in welchem vielfach Albertus Magnus zitiert ist, der Gedanke gekommen, daß unter diesem Magister Johannes vielleicht Johannes de Janduno zu verstehen sei. Ich kann hier auf dieses Stück wie auch auf die anderen Bestandteile der Handschrift, deren Inhalt ja von W. Schum[51] ausführlich dargelegt ist, nicht eingehen und will nur ein kleines Stück, das unmittelbar für unsere Untersuchung einschlägig ist, kurz erörtern. Es ist dies ein Fragment des Kommentars zu De memoria et reminiscentia (fol. 101r—101v) mit dem Initium: Reliquorum autem primum considerandum, quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet etc., der sich anonym im Cod. Urbin. lat. 206 und im Cod. 272 des Merton College befindet und der im Cod. lat. 6319 der Bibliothèque nationale zu Paris einem Magister Adam zugeschrieben ist.

Cod. 197 (Irmischer 528) der Universitätsbibliothek Erlangen.

Cod. 197 (Irmischer 528) der Universitätsbibliothek Erlangen, eine Pergamenthandschrift des späten 13. Jahrhunderts, ist im Katalog von Hans Fischer eingehend beschrieben.[52] Ich kann mich daher auf die drei Stücke beschränken, welche Kommentare eines Adam enthalten, ich gebe nur die Initien etwas ausführlicher. Von fol. 146r—152v erstreckt sich ein Kommentar zu De somno et vigilia mit dem Initium: (D)e sompno et vigilia et cetera. In precedenti libro determinavit actor de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum, que causantur a parte anime et insunt animalibus perfectis, in hoc libro determinat de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum, que causantur a parte corporis et insunt omni animali et soli, cuiusmodi sunt sompnus et vigilia et dividitur iste liber in duas partes, in prohemium et tractatum. Am Schluß (fol. 152r) ist der Verfasser genannt: epilogat ad predicta in hoc libro et hec est que quidem scripsimus et explicit sententia Ade super librum de sompno et vigilia. deo gratias. Amen Amen Amen. Hierauf folgt (fol. 152v—154r) ein Kommentar zu De morte et vita mit dem Initium: De eo autem quod est longe vite etc. In precedentibus libris subalternatis libro de anima determinavit actor de quibusdam proprietatibus consequentibus soli animali, in hoc libro determinat actor de quibusdam proprietatibus convenientibus omni viventi scilicet de morte et vita et dividitur

[51] W. Schum a. a. O. 553 f.

[52] H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Erlangen 1928, 231—233.



iste liber in prohemium et exequutionem sive tractatum. Am Schluß (fol. 154r) ist wieder der Verfasser genannt: et sic patet sententia huius libri de morte et vita secundum sententiam Ade. Amen Amen Amen. Hieran reiht sich ein Kommentar zu der Schrift De differentia spiritus et animae des Costa ben Luca (fol. 154v—155v) mit dem Initium: Interrogasti me et tibi. Determinavit actor superius de anima et libris sibi subalternatis et quia diversitas ipsius anime consequitur diversitatem instrumentorum, quibus operatur, ideo determinavit naturam instrumentorum eorum. Am Rand ist Constabulus geschrieben, die scholastische Schreibweise für Costa ben Luca. Am Schluß ist der Verfasser genannt: essentialem non recipit. Explicit sententia Ade de differentia spiritus et anime, deo gratias. Amen Amen Amen.

Diese drei Kommentare sind Kommentare im engeren Sinne, sie wollen lediglich die littera et intentio des Aristoteles klarlegen, den aristotelischen Gedankengang aufzeigen. Quaestionen sind mir nicht aufgefallen, wie ich auch bei einer freilich raschen Durchsicht keine Zitate aus Averroes und anderen arabischen Philosophen wahrgenommen habe.

Über die Persönlichkeit des Adam hat sich P. Lehmann mit Hinweis auf die Abhandlung von A. Pelzer also ausgesprochen: „Wohl von einem englischen Adam saec. XIII. Am meisten kommt Adam von Buckfield (Bokefeld)[53] in Betracht, der mehrere Aristoteleskommentare verfaßt hat."

C. Ergebnisse.

Wenn wir jetzt die Ergebnisse der Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung in einer Übersicht zusammenstellen wollen, müssen wir zuerst diejenigen Werke herausheben, welche dem Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort mit Sicherheit oder doch mit hoher Wahrscheinlichkeit zugeteilt werden können. Von den anonymen Kommentaren, die uns in den Handschriften im Zusammenhang mit diesen beiden Aristotelikern begegnet sind, für deren Zuteilung an diese Autoren kein Anhaltspunkt besteht, müssen wir in dieser Schlußübersicht Abstand nehmen.

I. Die Kommentare des Adam de Bocfeld.

1. Der Kommentar zu De caelo et mundo mit dem Initium: In libro precedenti qui intitulatur de naturali auditu egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter, in hoc autem libro qui intitulatur de celo et mundo agit de corpore contracto ad corpus mundi. Dieser Kommentar ist im Cod. I/IV (fol. 91r—111v) der Bibliothek des Franziskanerkollegs San Isidoro in

[53] H. Fischer a. a. O. 232. Herr Kollege Lehmann hatte die Güte, mich auf diese Handschrift aufmerksam zu machen.

Rom ausdrücklich dem Adam von Bocfeld zugeteilt. Er findet sich außerdem anonym im Cod. Urbin. lat. 206 (fol. 104^{r}—183^{r}) und unter dem Namen eines Magister A. in Plut. III. Sin. XIII cod. 7 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana (Bibliothecae S. Crucis fol. 1^{r}—73^{v}). Ein kleines Fragment findet sich im Clm. 2604 fol. 74^{v}.

2. Der Kommentar zu den Meteorologica mit dem Initium: Postquam prevenit etc. Intentio est in hoc libro de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile et corruptibile compositum et generatum ex terra et aqua et ad generatum in ventre terre. Auch dieser Kommentar ist in der Handschrift von S. Isidoro (fol. 167^{v}—192^{r}) dem Adam von Bocfeld zugeteilt. Sie findet sich außerdem unter dem Namen des Magister Adam im Cod. Urbin. lat. 206 fol. 210^{r}—256^{v}, anonym im Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna fol. 176^{r}—204^{v}), im Plut. III Sin. XIII cod. 7 der Biblioteca Mediceo-Laurenziana (fol. 191^{r}—243^{r}), im Cod. G 4 355 (fol. 1^{r}—24^{v}) der Biblioteca nazionale in Florenz und unter dem Namen des heiligen Thomas von Aquin im Cod. F 318 (fol. 109^{r}—150^{r}) der Stadtbücherei zu Erfurt.
3. Der Kommentar zur Metaphysica nova (arabisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik) mit dem Initium: Supposito, ut vult Avicenna et etiam Algazel, quod subiectum huius philosophie sit ens inquantum est ens, ad divisionem huius scientie accedamus. Dieser Kommentar ist im Cod. 241 (fol. 2^{r}—80^{r}) des Balliol College in einem Eintrag auf dem Vorsetzblatt, der glaubwürdig ist, dem Adam von Bocfeld zugeteilt. Anonym findet er sich im Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria in Bologna (fol. 263^{r} bis 333^{v}), im Plut. III Sin. XIII cod. 7 (fol. 99^{r}—192^{v}) der Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz im Cod. G 4 355 (fol. 27^{r}—90^{r}) der Biblioteca nazionale in Florenz.
4. Der Kommentar zu De generatione et corruptione mit dem Initium: De generatione et corruptione etc. Cum sit determinatum in libro phisicorum de corpore mobili impliciter secundum materiam et etiam in libro celi et mundi determinatum sit de corpore mobili conjuncto. Dieser Kommentar findet sich im Cod. Urbin. lat. 206 (fol. 184^{r}—209^{r}). Er steht zwar hier anonym, er gehört aber, wie A. Pelzer auf Grund einer vergleichenden Untersuchung dartut, dem Verfasser der in dieser Handschrift befindlichen Kommentare zu De caelo et mundo und zu den Meteorologica, mithin dem Adam von Bocfeld zu.
5. Der Kommentar zu De sensu et sensato mit dem Initium: Cum intentio phisici secundum quod phisicus sit determinare de anima que est actus corporis, de corpore cuius est actus ut perhibitum est in divisione naturalis

philosophie. Dieser Kommentar befindet sich im Cod. 313 (fol. 132r bis 144v) des Balliol College in Oxford und ist dort dem Adam von Bocfeld zugeteilt.

6. Nicht mit der gleichen Sicherheit, mit der wir den Kommentar zur Metaphysica vetus dem Adam von Bocfeld zugeschrieben haben, können wir ihm den Kommentar zur Metaphysica nova zuteilen, der im Plut. III Sin. XIII cod. 7 (fol. 75r—98v) der Biblioteca Mediceo-Laurenziana von Florenz sich findet und das Initium hat: Omnes homines natura scire desiderant. Divisio hujus libri sic potest artificialiter colligi. Scientia prima, ut prehabitum est, erit de primo scibili cum suis passionibus stabiliens in ipsa principia sumpta in omni scientia particulari. Gegen eine sichere Zuteilung an Adam von Bocfeld könnte die stärkere Anwendung der Quaestionentechnik ins Feld geführt werden. Doch können wir mit hoher Wahrscheinlichkeit diesen Kommentar zur Metaphysica vetus dem Adam von Bocfeld zuschreiben, da der unmittelbar daran sich schließende Kommentar zur Metaphysica nova, der vorausgehende Kommentar zu De caelo et mundo und der den Schluß der Handschrift bildende Kommentar zu Meteorologica, also der ganze übrige Inhalt des Codex Werk des Adam von Bocfeld ist.

7. Mit hoher Wahrscheinlichkeit möchte ich auch dem Adam de Bocfeld den Kommentar zu De memoria et reminiscentia zuteilen, der im Cod. Vat. lat. 13326 (vormals 817 A) fol. 44r—46v, im Cod. Urbin. lat. 206 (fol. 299r bis 304r), im Cod. 272 des Merton College in Oxford (fol. 22r—22v), im Cod. Q 293 der Stadtbücherei in Erfurt (fol. 101r—101v) sich befindet und im Cod. Paris. lat. 6913 fol. 113r einem Magister Adam zugeschrieben wird. Das uns schon bekannte Initium lautet: Reliquorum primum considerandum etc. quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet continuare librum illum libro de sensu et sensato. Ich sehe in diesem Magister Adam nicht Adam von Bouchermefort, sondern Adam von Bocfeld, da ich ersteren für den Verfasser eines Kommentars zu der gleichen Schrift, der in der Handschrift von Bologna sich findet, halte.

II. Die Kommentare des Adam de Bouchermefort.

Als sicher dem Adam von Bouchermefort zugehörige Werke können auf Grund der handschriftlichen Überlieferung die folgenden Kommentare bezeichnet werden:

1. Der Kommentar zu De anima mit dem Initium: Bonorum honorabilium etc. In hoc libro est intentio de anima, circa quam in principio est sciendum,

quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili, quod est subiectum in naturali philosophia tamquam pars eius subiectiva et ideo possit aliquis videre, quod consideratio de anima non pertineat ad naturalem. Dieser Kommentar ist im Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria in Bologna (fol. 24r—53v) ausdrücklich dem Adam von Bouchermefort zugeteilt. Er findet sich außerdem unter dem Namen eines Magister Adam im Cod. lat. Class. X n. 61 der Markusbibliothek (fol. 130r—153v), anonym im Cod. Urbin lat. 206 (fol. 258r—299r) sowie im Cod. 272 des Merton College in Oxford (fol. 1r—22r) und unter dem Namen des heiligen Thomas von Aquin im Cod. F 318 (fol. 173r—223r) der Stadtbücherei in Erfurt.

2. Der Kommentar zur aristotelischen Physik mit dem Initium: Quoniam enim intelligere et scire etc. Iste totus liber prima divisione dividitur in duo, in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: necesse est igitur, qui durat usque in finem huius. In prohemio autem duo ostendit scilicet quod in ista scientia hoc est in naturali incipiendum est e causis et etiam ostendit a quibus causis incipiendum. Dieser Kommentar ist im Cod. 2248 (fol. 1r—66r) der Biblioteca Universitaria zu Padua einem Magister Adam de bonefeno zugeteilt. Es handelt sich offensichtlich um eine Entstellung des Namens Bouchermefort. Außerdem findet sich dieser Kommentar im Cod. lat. Class. X n. 61 (fol. 43r—130r) der Biblioteca Marciana in Venedig. Wir haben bei der Beschreibung dieser Handschrift gesehen, daß die in derselben enthaltenen Kommentare zum Liber de causis, zur Physik und zu De anima ein und demselben Magister Adam zuzuschreiben sind. Da der Verfasser des Kommentars zu De anima Adam von Bouchermefort ist, rührt von ihm auch dieser Physikkommentar her.

3. Der Kommentar zum Liber de causis, der im Cod. Class. X n. 61 (fol. 1r bis 43v) der Biblioteca Marciana zu Venedig ohne Prologus und im Cod. G 4 355 (fol. 90r bis Ende des Codex) der Biblioteca nazionale zu Florenz mit einem ausführlichen Prologus (fol. 90r—96r) sich findet. Das Initium des Prologus ist folgendes: Sicut scribitur in thimeo Platonis rerum opificem actorem genitorem non tam difficile invenire est quam inventum digne prophari. Causa enim prima superior est narratione omnium et non deficiunt lingue a narratione eius nisi per narrationem esse ipsius, quia est super omnem causam. Der Kommentar selber hat folgendes Initium: Omnis causa primaria plus influit super causatum quam secundaria causa universalis. Quum intelligere et scire contingit circa omnes scientias, quarum sunt proprie cause et elementa ex horum cognitione. Tunc enim opinamur cognoscere unumquodque, cum causas primas cognoscimus, sicut scribitur in physicis et posterioribus analeticis. Scire autem opinamur unumquodque

simpliciter, non sophistico modo, quod est secundum accidens. In einer Notiz, die auf der Innenseite des vorderen Deckblattes der Venediger Handschrift angebracht ist, ist dieser Kommentar als Scriptum Ade super librum de causis bezeichnet. Aus dem gleichen Grunde, den wir bei dem in der gleichen Handschrift befindlichen Physikkommentar angeführt haben, kann unter diesem Adam nur Adam von Bouchermefort verstanden sein.

4. Der Kommentar zu De generatione et corruptione mit dem Initium: De generatione et corruptione. In isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corruptibili et dividitur iste liber in duas partes. In prima determinat de corpore generabili et corruptibili simpliciter non contracto ad corpus generabile et corruptibile simplex nec compositum. In secunda de corpore generabili et corruptibili contracto ad corpus simplex et compositum. Dieser Kommentar befindet sich im Cod. 1158 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna (fol. 3r—22r) unmittelbar vor dem Kommentar des Adam von Bouchermefort zu De anima. Er ist hier als Werk des Adam Anglicus bezeichnet. Wir sind berechtigt darunter nicht Adam von Bocfeld, sondern Adam von Bouchermefort zu verstehen, da wir von ersterem schon einen von diesem verschiedenen Kommentar zu De generatione et corruptione im Cod. Urbin. lat. 206 festgestellt haben.
5. Mit hoher Wahrscheinlichkeit stammt von Adam von Bouchermefort der Kommentar zu De memoria et reminiscentia, der im Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna sich findet und dieses Initium aufweist: Reliquorum autem etc. In precedenti libro, qui est de sensu et sensato, determinavit Aristoteles de ipso sensu et sensibus ipsis et de instrumentis sensuum. Hic intendit de quibusdam potentiis consequentibus ad sensum determinare, que sunt memoria et reminiscentia. Et licet ponatur a multis, quod iste liber immediate sequitur librum de anima, tamen patet contrarium per prohemium libri de sensu et sensato, ubi Aristoteles immediate librum istum continuat libro de anima et in fine illius libri dat intentionem libri precedentis. Für die Zuteilung an Adam von Bouchermefort spricht der Umstand, daß dieser Kommentar genau dieselbe Technik und Methode wie der unmittelbar in der Handschrift vorangehende Kommentar des Adam de bochesmefore zur Schau trägt.

Nicht mit Sicherheit wird sich feststellen lassen, ob die im Cod. Erlang. 197 (Irmischer 528) unter dem Namen eines Adam enthaltenen Kommentare zu De somno et vigilia (fol. 146r—152v), zu De morte et vita (fol. 152v—154r) und zu De differentia spiritus et animae (fol. 154v bis 155v) mit den oben angegebenen Initien dem Adam von Bocfeld oder dem Adam von Bouchermefort angehören.

Nachdem wir so als Ergebnis der Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung diese Zuteilung von Werken an Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort vorgenommen haben, könnte die Frage gestellt werden, ob es sich hier nicht um ein und denselben Autor handle, da diese Kommentare zumeist gemeinsam in den gleichen Handschriften beisammen stehen. Ich bin der Auffassung, daß dies nicht der Fall ist und daß wir es mit zwei verschiedenen Kommentatoren zu tun haben. Einmal sind die beiden Namen in allen Schreibweisen der Codices doch so voneinander verschieden, daß sie nicht als Benennungen für ein und dieselbe Persönlichkeit in Anspruch genommen werden können. Sodann ist mir bei der Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung nie der Fall begegnet, daß ein und dasselbe Werk in der einen Handschrift dem Adam von Bocfeld, in der anderen dem Adam von Bouchermefort zugeteilt ist.

Über die beiden Kommentatoren hat A. Pelzer alles mitgeteilt, was in der Literatur über sie geschrieben worden ist.[54]

Adam von Bocfeld ist von L. Wadding fälschlich unter die Franziskanertheologen eingereiht.[55] L. Wadding teilt ihm Kommentare zur Topik, zu De caelo et mundo, De generatione et corruptione, zu den Meteorologica und zur Metaphysik zu und bemerkt dann: „Omnia praeter haec ultima in Metaphysicam habeo in mss." J. H. Sbaralea wiederholt diese Eingliederung in die Franziskanertheologen und bemerkt: videturque floruisse saeculo XIV post annum 1340.[56] Diese Datierung, welche auch U. Chevalier übernommen hat,[57] ist ebenso unrichtig wie die Einreihung unter die Franziskanertheologen. A. Pelzer hat auf eine Bemerkung, die sich im Briefwechsel des Franziskanertheologen Adam von Marsh († 1259) findet, hingewiesen.[58] Dieser englische Franziskanertheologe empfiehlt seinem Freunde Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, für eine erledigte Pfründe zu Eure: magistrum Adam de Bokefeld latorem praesentium, quem tam divinorum eloquiorum quam litterarum humanarum professio reddit laudabilem. Da Robert Grosseteste im Jahre 1253 gestorben ist, stammt diese Bemerkung jedenfalls aus der Zeit vor 1253. In die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts weist auch die handschriftliche Überlieferung hin. Die Aristotelesübersetzungen, die er seinen

[54] A. Pelzer, Une source inconnue de Roger Bacon 53 ff.

[55] L. Wadding, Scriptores ordinis Minorum, Romae 1806, 1.

[56] J. H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci I, Romae 1806, 1.

[57] U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie I, Paris 1905, 34.

[58] Monumenta Franciscana, ed. J. S. Brewer (Rer. britann. medii aevi scriptores, vol. 4), London 1858, 165.

Kommentaren zugrundelegt, gehören der Zeit vor der Übersetzer- und Redaktionstätigkeit des Wilhelm von Moerbeke an. Das gleiche gilt auch von den Kommentaren des Adam von Bouchermefort. Cod. Urbin. lat. 206, der Kommentare des Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort in sich schließt, ist in den Jahren 1240—1254 geschrieben worden. Auch der Umstand, daß Adam von Bocfeld Kommentare zur Metaphysica vetus und Metaphysica nova geschrieben hat, spricht für eine frühere zeitliche Ansetzung der Aristoteleskommentare des Adam von Bocfeld. Desgleichen sind die starken wörtlichen Entlehnungen aus dem Meteorologicakommentar des Alfred von Sareshel ein Beweis dafür, daß Adam von Bocfeld diesem hervorragenden englischen Philosophen auch zeitlich nahestand. Allerdings hat später auch Roger Bacon diesen Meteorologicakommentar des Alfredus Anglicus benützt, aber er nennt ihn nur den „Commentator," während Adam von Bocfeld fortwährend den Namen Alfredus gebraucht. Außer allem Zweifel steht, daß Adam von Bocfeld Engländer gewesen ist.

A. Pelzer hat auch das, was bisher über Adam von Bouchermefort in der Literatur geäußert wurde, mitgeteilt. E. Renan findet, daß der Name Bouchermefort einen Franzosen uns kündet [59] und sieht in ihm einen eifrigen Anhänger der averroistischen Scholastik.[60] Das erstere, daß der Name Bouchermefort französisch ist, ist richtig. Freilich folgt daraus noch nicht, daß Adam von Bouchermefort Professor in Paris gewesen ist. Wie mir von sachkundiger Seite mitgeteilt wurde, finden sich in England um diese Zeit auch Träger französischer Namen, Emigranten aus der Normandie.[61] A. Pelzer ist der Meinung, daß alle Aristoteleskommentare des Cod. Urbin. lat. 206 mit Ausnahme des Physikkommentars des heiligen Thomas englischer Herkunft sind. Die ganze Gruppierung dieser Kommentare in der genannten Handschrift und die Anwendung des Ausdruckes notulae auf mehrere dieser Kommentare weisen darauf hin. Für diese englische Herkunft spricht auch die Tatsache, daß in den Handschriften die Kommentare des Adam von Bouchermefort häufig in Verbindung mit denjenigen des Adam von Bocfeld, der doch ohne Zweifel Engländer war, auftreten. Die andere Behauptung von Renan, daß Adam von Bouchermefort ein begeisterter Anhänger der averroistischen Scholastik gewesen ist, entbehrt, wenn man seine Werke näher sich ansieht, der Begründung. E. Renan reiht in seinem auch heute noch wertvollen Werk: Averroès et l'Averroïsme den Namen des Adam von Bou-

[59] E. Renan, Archives des missions scientifiques et littéraires I, Paris 1850, 397. Vgl. A. Pelzer 53.

[60] E. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris 1861, 346ff.

[61] Gütige Mitteilung von Herrn Professor Dr. H. Rheinfelder in München.

chermefort an andere meist italienische Averroisten an: „Paul de Pergola, Onofrio de Sulmona, Henricus ab Alemannia, Nicolas de Foligno, Magister Strodus, Hugues de Sienne, Marsile de Sainte-Sophie, Jacques de Forli, Thomas de Catalogne." Diese Aufzählung läßt ersehen, daß Renan den Adam von Bouchermefort ins 14. Jahrhundert versetzt. Tatsächlich fallen aber die Werke desselben in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts, in eine Zeit, in der man von einem lateinischen Averroismus in Paris noch nicht reden kann. Namentlich der Kommentar zum Liber de causis berechtigt uns zu dieser früheren Datierung. Er redet hier fortwährend von der Metaphysica vetus et nova, gibt in der dem Kommentar vorangestellten Einleitung eine Einteilung der Metaphysik, die auf eine frühere Epoche hinweist. Auch die Zitate aus Alanus de Insulis, aus dem dem 12. Jahrhundert angehörigen anonymen Traktat De invisibilibus Dei, aus der Ars fidei des Nikolaus von Amiens verraten einen Kontakt mit scholastischem Quellenmaterial, das größtenteils aus dem Gesichtskreis der Philosophen und Theologen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entschwunden ist. Auch die starke Beeinflussung durch den Liber de intelligentiis weist auf eine gewisse Gleichzeitigkeit mit diesem Traktat hin. Auch der Inhalt der Kommentare des Adam von Bouchermefort gibt keinerlei sichere Anhaltspunkte für die Annahme, daß er ein begeisterter Averroist gewesen sei. Gewiß, er kennt und benützt wie Adam von Bocfeld Averroes und auch andere arabische Philosophen, Avicenna, Algazel usw., auch Moses Maimonides, Isaak Israeli usw. Aber Averroismus im Sinne von Lehren, die zum Christentum im Gegensatz stehen, findet sich in den Kommentaren, soweit ich sie durchsehen konnte, in keinem Falle. Schon die Art und Weise, wie er Augustinus, den Pseudo-Areopagiten usw. zitiert und wie er die opiniones der theologi und sancti beurteilt, scheint einen irgendwie glaubenswidrigen Standpunkt auszuschließen. Ich habe das dritte Buch des Kommentars zu De anima ziemlich genau durchgesehen und nirgendwo eine Spur des averroistischen Aristotelismus wahrgenommen. Das Problem von der Einheit des Intellekts ist überhaupt noch nicht berührt. Auch der Kommentar zum 8. Buch der Physik, zur aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Bewegung, gibt, soviel ich bei einer allerdings raschen Durchsicht des betreffenden Teiles der Handschrift von Bologna (fol. 113r—126r) sehen konnte, keine sichere Handhabe zur Einreihung des Adam de Bouchermefort unter die Averroisten. Er redet hier von Versuchen, Aristoteles in einer der Glaubenslehre vom Weltanfang nicht widersprechenden Weise zu erklären und stellt solchen Versuchen gegenüber die Aristoteleserklärung des Averroes: Commentator tamen non sic exponit ipsum, immo vult, quod simpliciter intendat non fuisse motum primum, sed motus eternus. Im weiteren Ver-

laufe der Erörterung beruft sich Adam von Bouchermefort auf die Glaubenslehre: Secundum tamen fidem nostram oportet negare illam propositionem: omne instans est principium temporis unius et finis alterius, immo oportet intelligere instans in tempore sicut punctum in linea recta (fol. 114r). Adam von Bouchermefort ist der Anschauung, daß Aristoteles die Ewigkeit der Bewegung gelehrt habe: Ex omnibus premissis in hac parte concludit conclusionem principaliter intentam, que est, quod motus est perpetuus nec est dicere, quod aliquando erat et aliquando non erat et aliquando erit et aliquando non erit. Ideo sic dicere magis adminiculatur fictioni quam veritati (fol. 114r).

Für die Geschichte des mittelalterlichen Aristotelismus und der mittelalterlichen Philosophie besagen die Kommentare des Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort, daß man allem Anscheine nach zuerst in England nach dem Vorgang des Alfredus Anglicus daran ging, den „neuen Aristoteles", die Metaphysik und die libri naturales des Aristoteles zu erklären. Diese Kommentare fallen ja in eine Zeit, da man in Paris sich noch auf die Auslegung der logischen Schriften des Stagiriten beschränkte, bis dann Siger von Brabant, Boetius von Dacien und Aegidius von Orléans in der Artistenfakultät und die Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin die Kommentierung des neuerschlossenen aristotelischen Schrifttums, letzterer besonders unterstützt durch die Übersetzungstätigkeit des Wilhelm von Moerbeke, in Angriff nahmen. Die von A. Pelzer in seiner grundlegenden Untersuchung ausgesprochene Ansicht, daß gerade in England die neuerschlossenen aristotelischen Schriften viel früher und in einem größeren Umfang als man bisher glaubte kommentiert worden sind, finden durch unsere handschriftlichen Untersuchungen, die ja eine Fortführung der Forschungen A. Pelzers und auch Cl. Baeumkers sein wollen, eine volle Bestätigung. Auch auf die Frühzeit des Eindringens der Werke des Averroes in die christliche Scholastik des Mittelalters fällt durch diese Untersuchungen Licht. R. de Vaux [62] hat am Schlusse seiner Untersuchung über den Eintritt des Averroes in die Scholastik gezeigt, daß außer je zwei Averroeszitaten bei Wilhelm von Auvergne und Philipp dem Kanzler sich eine ausgiebigere Averroesbenützung zuerst in der Summa de creaturis Alberts des Großen um 1240 nachweisen läßt. Die Aristoteleskommentare des Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort zeigen nun auch einen frühen und starken Einfluß des Averroes, des Commentator, auf die scholastische Aristotelesauslegung speziell in der Artistenfakultät. Schließlich ist ja auch der Kommentar des Adam von

[62] R. de Vaux, La première entrée d'Averroès chez les Latins. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (1933), 193—245.



Bouchermefort zum Liber de causis die mir bisher bekannte älteste Auslegung dieser Schrift, die ja so häufig als Bestandteil der mittelalterlichen lateinischen Aristoteleskodizes uns entgegentritt und fast allgemein als Werk des Aristoteles galt, bis Thomas in dieser Schrift ein Exzerpt aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos festgestellt hat.

VII.

EINE FÜR EXAMINAZWECKE ABGEFASSTE QUAESTIONENSAMMLUNG DER PARISER ARTISTENFAKULTÄT AUS DER ERSTEN HÄLFTE DES XIII. JAHRHUNDERTS.

Zu den großen Verdiensten, die Herr Professor De Wulf um die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sich erworben hat, zählt auch die mannigfache Förderung, welche er der geschichtlichen Erkenntnis der Philosophie der Artistenfakultät hat angedeihen lassen. In seiner Histoire de la philosophie médiévale und in seiner Histoire de la philosophie en Belgique hat er über Richtungen und führende Persönlichkeiten dieser Philosophie der Artistenfakultät wertvolle Mitteilungen und zusammenfassende Darstellungen geboten. Auf einzelne dieser Philosophen wie Henri Bate von Mecheln hat er zuerst aufmerksam gemacht. In der von ihm begründeten und geleiteten Sammlung: Les Philosophes Belges sind gerade zur Geschichte der Artistenfakultät grundlegende Werke erschienen. Ich brauche bloß zu erinnern an P. Mandonnets monumentales Werk über Siger von Brabant und den lateinischen Averroismus im 13. Jahrhundert und an G. Wallerands wichtige Editionen und Untersuchungen über Siger von Courtrai und Henri Bate von Mecheln und neuestens an die von F. Van Steenberghen begonnene Edition der ungedruckten Aristoteleskommentare des Siger von Brabant, ein für die Sigerforschung und für unsere Kenntnis der Philosophie der Artistenfakultät höchst bedeutsames Unternehmen.

In den Rahmen dieser Erforschung der Philosophie der Artistenfakultät soll sich auch mein folgender bescheidener Beitrag zu Ehren von Herrn Professor Maurice De Wulf einfügen. Dieser Beitrag befaßt sich mit der noch wenig bekannten Epoche vor Siger von Brabant und soll das Unterrichts- und Examenswesen der Pariser Artistenfakultät vor der Mitte des 13. Jahrhunderts an der Hand einer ungedruckten zu Examenszwecken verfaßten Quaestionensammlung etwas beleuchten.

Cod. 109 Ripoll des Archivo de la Corona de Aragón, eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, enthält eine Reihe von philosophischen Schriften, namentlich von Aristoteleskommentaren, welche für die geistigen Bewegungen innerhalb der Artistenfakultät um die Mitte des 13. Jahrhun-

derts bedeutsam sind und in anderen Codices sich nicht finden.[1] Für uns kommt eine von fol. 134^r—158^v sich erstreckende Sammlung von Quaestionen in Betracht, welche der anonyme Verfasser an der Hand der in der Artistenfakultät vorgeschriebenen Textbücher zusammengestellt hat. Wir dürfen hier speziell an die Pariser Artistenfakultät denken, wie ja auch andere Bestandteile der Handschrift wie die Kommentare des Wilhelm von Saint-Amour zu den Analytica priora et posteriora auf die Universität Paris hinweisen. Der Zweck dieser Quaestionensammlung tritt uns klar aus den Einleitungsworten entgegen: „Nos gravamen questionum plurimarum et difficultatem attendentes in questionibus, que maxime in examinibus solent fieri, eo quod nimium sunt disperse et in diversis facultatibus contente nullum de hiis habentes ordinem vel continuitatem, dignum duximus in quadam compenditate huiusmodi questiones cum suis solutionibus pertractare et de eis quodam ordine vel continuitate prout melius poterimus ea que convenit explanare primum incipientes a philosophia, que nomen est commune in qualibet facultate." Der Verfasser empfindet es demnach als einen Mißstand und als eine Schwierigkeit, daß die Fragen, die vornehmlich bei den Examina (Bakkalaureats- und Lizentiatsexamina) gestellt zu werden pflegten, zu sehr in den einzelnen Disziplinen zerstreut sind und daß es von ihnen keine geordnete Zusammenfassung gibt. Er hat sich deshalb dazu entschlossen, diese Fragen mit deren Lösungen in geordneter Reihenfolge in einem Kompendium zu behandeln und darzulegen.

Den Anfang dieses Grundrisses der bei den Prüfungen der Artistenfakultät üblichen Fragen soll der Begriff der Philosophie, der ja für alle Wissenszweige dieser Fakultät gemeinsam ist, bilden. Die Ausdrücke philosophia, doctrina, disciplina, ars, facultas sind synonym, bezeichnen ein und denselben Gegenstand, aber doch auf verschiedene Weise. Der Name philosophia weist auf die Entstehung dieser Wissenschaft, auf die Aufdeckung der Ursachen, auf die Liebe zur Wissenschaft hin. Scientia bezeichnet einen in der Seele vorhandenen habitus, doctrina ist die schulmäßige Mitteilung des Wissensgutes, welches den Menschen gelehrt macht, disciplina bringt die geistige Verbundenheit des Lehrers mit dem Schüler zum Ausdruck, ars bedeutet die Darstellungsweise und Technik einer Wissenschaft, facultas endlich hebt die

[1] Siehe die Beschreibung dieser Handschrift in Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis, II, 1. Nach den Aufzeichnungen Rudolf Beers bearbeitet und herausgegeben von Zacharias Carcia S. J., Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, 169. Bd., 2. Abt., Wien 1915, S. 59—60. M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1928, S. 51—63.



Beredsamkeit, Fertigkeit, Leichtigkeit und Fruchtbarkeit in einer Wissenschaft hervor analog wie man auch Reichtümer facultates nennt. Als Definition der Philosophie wird die althergebrachte Begriffsbestimmung oder Nominaldefinition amor sive studium sapientiae gebraucht und dazu noch eine in dem Buch der Definitionen des Isaak Israeli angeführte Definition: Contemplatio rerum divinarum et naturalium cum studio et amore hinzugefügt.

Im aristotelischen Sinne gliedert unser Anonymus die Philosophie in theoretische (theorica) und praktische (practica) Philosophie. Die theorica zerfällt wieder in die rationalis und naturalis. Die practica ist die Moralphilosophie. Die Philosophie zerfällt demnach in drei Teile, in die Philosophia naturalis, moralis, rationalis. Das Prinzip der Naturphilosophie ist die Natur, das Prinzip der Moralphilosophie der Wille, das Prinzip der rationellen Philosophie die ratio, wobei in der ratio der Gesichtspunkt des sermo (λόγος, scientia sermocinalis) betont wird. Für die Einteilung der Naturphilosophie in Metaphysik, Mathematik, Physik (naturalis im engeren Sinne) benützt unser Verfasser das aristotelische Einteilungsprinzip von den Stufen der Abstraktion, welche durch die boethianische Schrift De trinitate schon, wie die Kommentare des Clarenbaldus von Arras und Gilbert de la Porrée bezeugen, für die Wissenschaftslehre der Frühscholastik maßgebend wurde. In der Hochscholastik hat bekanntlich Thomas von Aquin, der im 13. Jahrhundert den einzigen Kommentar zu dieser Schrift des Boethius geschrieben zu haben scheint, diese Grundeinteilung der Philosophie auf eine wahrhaft klassische Weise erörtert.

Die Naturphilosophie hat die Erforschung der Naturdinge zur Aufgabe. Die Naturdinge können auf eine dreifache Weise betrachtet werden. Die erste Betrachtungsweise faßt die Dinge ins Auge, insofern sie sowohl dem Sein wie auch der begrifflichen Bestimmung nach (secundum esse et diffinitionem) von der Materie und der Bewegung getrennt sind. Damit ist das Gegenstandsgebiet der Metaphysik umschrieben, die, wie schon die etymologische Bedeutung des Namens Metaphysik (meta = trans, physis = natura) erkennen läßt, von den über die sinnenfällige Natur hinausliegenden, den am meisten transzendentalen göttlichen Dingen handelt. Unser Autor reiht hier die Metaphysik unter die philosophia naturalis ein, ähnlich wie auch die Compilatio de libris naturalibus, eine in mehreren Handschriften überlieferte Einleitung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und eine im Clm. 14460 einem anonymen Isagogekommentar vorangestellte, wohl dem Nikolaus von Paris zugehörige Wissenschaftslehre (fol. 167r—168v) die Metaphysik in die Systematik der aristotelischen libri naturales einbeziehen. Hingegen haben Albertus Magnus in seiner Gliederung der libri naturales zu

Beginn seines Physikkommentars und Thomas von Aquin in seiner Einteilung der libri naturales am Anfang seines Kommentars zu De sensu et sensato die Metaphysik nicht mehr in die Ableitung der naturphilosophischen Schriften miteinbezogen.

Der Verfasser unserer Quaestionensammlung gibt nun, wie er das auch bei den anderen Disziplinen tut, die Textbücher für den Unterricht in der Metaphysik an. Es sind dies drei Bücher: Die Metaphysica vetus, die nach den einen ein einziges Buch, nach der Ansicht anderer zwei Bücher umfaßt. In dieser Metaphysica vetus, welche in den Handschriften bis zu den Worten: Consideratio etc. reicht, werden die Dinge behandelt, insofern ihnen die ratio entis zukommt und insofern sie auf das erste Seiende zurückgeführt werden können. Das zweite Textbuch ist die mit Consideratio etc. beginnende Metaphysica nova, welche zehn Bücher umfaßt, sodaß die ganze Metaphysik aus elf Büchern sich zusammensetzt. Die Metaphysica nova handelt von den göttlichen Dingen und von den ersten Prinzipien der Dinge nach ihrem Sein. Das dritte Textbuch der Metaphysik ist der Liber de causis, der die göttlichen Dinge erörtert, insofern sie Prinzipien des Seins sind und von ihnen aus die Einwirkung der höheren Substanz auf die niedrigere sich erklären läßt. Da die Metaphysik von den allgemeinen Prinzipien handelt, ist sie höher und vornehmer als alle anderen Wissenschaften. Aus ihr entnehmen diese Wissenschaften ihre höchsten Prinzipien, so die Geometrie den Satz: Das Ganze ist größer als sein Teil, die Logik das Kontradiktionsprinzip. Unser Verfasser geht auf den näheren Inhalt der Metaphysica vetus et nova nicht ein, wie er dies bei anderen aristotelischen Schriften zu tun pflegt. Er erörtert auch nur eine einzige Frage, nämlich die Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik, wobei er die Schwierigkeit vorlegt, wie das ens communiter dictum, da es doch etwas Äquivokes sei, Objekt der Metaphysik sein könne.

In diesen Ausführungen über die Metaphysik erregt naturgemäß die Mitteilung über die Textbücher unser besonderes Interesse. Der Verfasser hatte jedenfalls Codices in der Hand, in welchen die Metaphysica vetus und die Metaphysica nova miteinander verbunden waren. Die Metaphysica vetus ist bekanntlich die ältere griechisch-lateinische Teilübersetzung, welche die drei ersten Bücher (A, α, B, C) ganz und die drei ersten Kapitel und einen Teil des 4. Kapitels des 4. Buches umfaßt. Die Metaphysica nova ist die arabisch-lateinische Übersetzung, welche die Bücher 2—10 und das 12. Buch, also zehn Bücher, wie auch unser Verfasser richtig bemerkt, enthält.[2] Hingegen bereitet eine Schwierigkeit die Bemerkung, daß die Metaphysica vetus nach

[2] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, Münster 1916, S. 104—116.

der einen Auffassung ein Buch, nach der anderen Auffassung zwei Bücher umfaßt. Wir begegnen auch sonst in dieser Zeit voneinander abweichenden Mitteilungen über die Metaphysica vetus. So schreibt Nikolaus von Paris, der zu der Zeit, da unsere Quaestionensammlung entstand, Professor an der Pariser Artistenfakultät war und von dem wir eine stattliche Anzahl von logischen Schriften besitzen:[3] „Metaphysica autem non dividitur, quia est una scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova philosophia et de veteri" (Clm. 14460, fol. 167v). An der Spitze des Kommentars des Adam de Bocfeld zur Metaphysica nova, der in mehreren Handschriften erhalten ist,[4] steht die Bemerkung: „Supposito, ut vult Avicenna et Algazel, quod subiectum huius philosophie est ens inquantum ens, ad divisionem huius scientie accedamus, que primo dividitur in duas partes scilicet in prohemium et tractatum et incipit tractatus ibi: Et manifestum est quod res; et ut volunt quidam, quod primus liber huius nove metaphysice non continet nisi partem prohemialem, secundum tamen alios dicitur vetus metaphysica primus liber et quod in principio nove metaphysice incipit secundus liber." In der später entstandenen Wissenschaftslehre des Johannes von Dacien, welche im Cod. 539 der Bibliothèque publique zu Brügge ganz und in den Handschriften: Cod. Q 19 der Landesbibliothek zu Weimar, Cod. 2⁰ Philos. 39 der Landesbibliothek zu Cassel und Cod. 496 zu Brügge sich etwas abgekürzt findet, beginnt die Gliederung und Inhaltsangabe der sechs ersten Bücher der Metaphysik folgendermaßen: „Sed tunc intellige, quod primi sex libri sic separantur ab invicem. Nam in primo ut in veteri metaphysica determinatur modus habendi scientiam et de quantitate et qualitate scientie, que metaphysica est. In secundo scilicet in primo nove metaphysice determinatur de causis et principiis scientiarum etc." Diese Verschiedenheit der Zählung und Gliederung wird wohl in den Handschriften, welche den einzelnen Autoren vorlagen, begründet sein. Die Metaphysica vetus konnte als unus liber dadurch erscheinen, daß sie als geschlossenes Ganzes der Metaphysica nova vorangestellt erscheint. Einzelne Handschriften enthalten überhaupt nur das erste Buch der Metaphysica vetus, an welches sich sogleich die Metaphysica nova anschließt. Eine volle Klarheit wird hier erst erreicht sein, wenn im Rahmen der von der Union Académique Internationale vorbereiteten Gesamtausgabe der mittel-

[3] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, S. 222—246: Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts.

[4] Über die Handschriften dieses Metaphysikkommentars des Adam de Bocfeld, der in einer Oxforder Handschrift benannt ist, siehe F. Pelster in Scholastik IV (1929), S. 584 und die vorausgehende Abhandlung dieses Werkes.



alterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen (Aristoteles latinus) eine kritische Ausgabe der Metaphysica vetus in ihren verschiedenen Redaktionen vorliegen wird. Beachtenswert ist auch noch die Heranziehung des Liber de causis als des 3. Textbuches der Metaphysik. Diese Schrift findet sich ja in den lateinischen Aristotelescodices des 13. Jahrhunderts mitten unter den echten Aristotelesschriften, wie ja bekanntlich erst Thomas von Aquin ihren pseudo-aristotelischen Charakter und ihre wahre neuplatonische Herkunft erkannt hat. Auch Johannes von Dacien, der doch schon die ganze von Wilhelm von Moerbeke gefertigte griechisch-lateinische Übersetzung der aristotelischen Metaphysik kennt, bezeichnet den Liber de causis als Textbuch der Metaphysik: „Plures autem libros metaphysice non habemus translatos, quamvis in greco, ut dicitur, sint usque ad viginti duos. Quidam autem solent addere librum de causis, quamvis potest dici quod a metaphysica distinguitur. Nam liber est de substantiis separatis, secundum quod una habet influentiam super aliam." Diese Benützung des Liber de causis als Textbuch hat eine umfangreiche in den Einzelheiten noch nicht gesichtete Literatur an Kommentaren zum Liber de causis auch über die Kreise der Artistenfakultät hinaus wie die Kommentare des Albertus Magnus, des heiligen Thomas von Aquin, des Petrus von Alvernia, Guilelmus de Lives und Aegidius von Rom bezeugen, hervorgebracht. Aus den Kreisen der Artistenfakultät ungefähr aus der gleichen Zeit wie unsere Quaestionensammlung stammt ein ausführlicher Kommentar zum Liber de causis, der im Cod. G 4 355 der Biblioteca nazionale in Florenz und im Cod. lat. Class. X n. 61 der Biblioteca Marciana in Venedig (hier ohne die Wissenschaftslehre) erhalten ist und dem eine sehr interessante Wissenschaftslehre, die auch mit Quaestionen ausgestattet ist (fol. 90r—96r), vorangestellt ist. Der Verfasser, der noch die Metaphysica vetus et nova vor sich hat und die ganze griechisch-lateinische Übersetzung noch nicht kennt, bezeichnet den Liber de causis geradezu als „liber quartus decimus metaphysice" (fol. 96r). Wir haben in der vorausgehenden Abhandlung Adam von Bouchermefort als den Verfasser dieses Kommentars kennen gelernt.

Wir müssen in der Inhaltsanalyse unserer Quaestionensammlung weiterfahren.

Die zweite Betrachtungsweise faßt die res naturae ins Auge, insofern sie in unserem begrifflichen Denken von Bewegung und Materie getrennt sind, jedoch dem Sein nach mit der Materie verbunden sind. Dies ist das wissenschaftliche Arbeits- und Gegenstandsgebiet der Mathematik. Das Objekt der Mathematik ist die Quantität, nach deren Verschiedenheit sich die einzelnen mathematischen Disziplinen unterscheiden. Die Hauptarten der Quantität

sind das continuum und das discretum. Mit der quantitas continua mobilis befaßt sich die Astronomie, die Wissenschaft von den Gestirnen. Dieselbe betrachtet die Ereignisse, welche in den irdischen Dingen durch die Bewegung der Planeten erkannt werden. Unklar sind hier die Angaben über das Textbuch: „Hec scientia traditur secundum unam sui partem in Tolomeo secundum autem aliam partem traditur in Almagesto et isti libri combusti sunt." Der Almagest, der in griechisch-lateinischen Übersetzungen dem 13. Jahrhundert zur Verfügung stand, war doch auch ein Werk des Ptolemaeus.[5] Desgleichen ist die Bemerkung über die Verbrennung dieser Werke, die doch damals allgemein benützt wurden, nicht verständlich. Die zweite Unterart der Mathematik ist die Geometrie, welche von der quantitas continua immobilis handelt. Ihr Gegenstand ist die magnitudo. Der Urheber dieser Wissenschaft ist Euclides, dessen Elementa das Textbuch für den Unterricht in der Geometrie bilden. Unser Anonymus gibt eine Inhaltsanalyse der fünfzehn Bücher dieses Werkes. Die quantitas discreta mobilis ist der Gegenstand der Arithmetik, welche die Zahl und die Vielheit zu untersuchen hat. Wenn unser Verfasser bemerkt: „Huius vero scientie auctor est Nichomachus, Boethius vero translator" (fol. 134v), so gibt er damit ein ganz richtiges Urteil über die Institutio arithmetica des Boethius ab, welche das Textbuch für den mittelalterlichen und mathematischen Unterricht war. Denn dieses Werk des Boethius ist im wesentlichen eine lateinische Wiedergabe der Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa.[6] Die letzte der vier mathematischen Disziplinen ist die Musik, welche es mit der quantitas discreta mobilis zu tun hat. Der Begründer der Musik als einer wissenschaftlichen Disziplin ist Boethius mit seiner Institutio musica, deren fünf Bücher analysiert werden. Gegenüber der verhältnismäßig kurzen Behandlung, welche unser Autor der Metaphysik hat angedeihen lassen, ist beachtenswert, daß er bei Erörterung der mathematischen Disziplinen die Textbücher, wenn auch kurz, so doch genauer analysiert und auch eine größere Anzahl von Quaestionen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, erörtert. Die Philosophie der Mathematik scheint innerhalb der Artistenfakultät auch noch zu Zeiten, in welchen durch den neuen Aristoteles längst das Unterrichtssystem des Triviums und Quadriviums beseitigt worden war, gepflegt worden zu sein. Ein Beispiel hiefür ist die im Clm. 14246

[5] Die Literatur über die mittelalterlichen lateinischen Ptolemaeusübersetzungen ist gut zusammengestellt bei A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Münster 1922, S. 21.

[6] F. L. Heiberg, Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum, München 1925, p. 49. M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, I, München 1911, S. 26.



fol. 125r—132v erhaltene Philosophie der Mathematik des Magister Sebastian von Aragonien mit Zusätzen der Magister Hugo von Utrecht, Simon von Padua und Theobald von Anchora.[7] In unserer Quaestionensammlung, für welche die aristotelische Wissenschaftseinteilung und Wissenschaftsgruppierung in weitem Umfange maßgebend ist, ist der Gesichtspunkt der artes liberales noch insofern wahrnehmbar, als die Fächer des Quadriviums in die Mathematik und die Fächer des Triviums in die philosophia rationalis eingegliedert werden. Thomas von Aquin hat in seiner Schrift In Boethium De trinitate deutlich zum Ausdruck gebracht, daß in den Rahmen der artes liberales sich das so überaus erweiterte Gebiet der profanen Wissenschaften nicht mehr einfügen läßt: „Septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoricam" (qu. 5, a. 1, ad 3). Allerdings hat noch ein Schüler des Aquinaten, Fra Remigio de Girolami O.P., ein Lehrer Dantes, eine Divisio scientie in der altherkömmlichen Form des Triviums und Quadriviums geschrieben.

Die dritte Betrachtungsweise faßt die Naturdinge ins Auge, insofern sie mit Bewegung und Materie verbunden sind, sowohl dem Sein wie auch dem begrifflichen Denken nach. Die Wissenschaft, die sich daraus ergibt, ist die scientia inferior naturalis oder die Physica. Das mit Materie und Bewegung verbundene Naturding aber ist der bewegliche Körper (corpus mobile). Wir haben es hier mit der Wissenschaft vom beweglichen Körper zu tun. Die Gliederung derselben ergibt sich nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen das corpus mobile aufgefaßt werden kann. Der bewegliche Körper kann einmal im allgemeinen nach seinen allgemeinen Prinzipien betrachtet werden. Darüber handelt die aristotelische Physik in ihren acht Büchern. In denselben ist die Rede von diesen allgemeinen Prinzipien des Körpers (Materie, Form, Privatio), von Ruhe und Bewegung, von den Bedingungen der Bewegung, von der Bewegung der höheren Körper. Bezüglich der Physik wird nur eine einzige quaestio, ein einziger Einwand erörtert. Der bewegliche Körper kann auch in particulari betrachtet werden und zwar auf doppelte Weise. Es gibt einen beweglichen Körper, der nicht entsteht und nicht vergeht (corpus ingenerabile et incorruptibile). Hierüber handelt Aristoteles in den vier Büchern De caelo et mundo. Auch hier wird nur ein einziger Einwand besprochen. Es gibt aber auch einen Körper, der entsteht und vergeht (corpus generabile et corruptibile), der wieder doppelt betrachtet werden kann. Es gibt einfache Körper, die Elemente. Ihrer Untersuchung dienen die

[7] Vgl. M. Grabmann, Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät, Festschrift für Georg Leidinger, München 1930, S. 73—83. Diese Abhandlung folgt weiter unten.



zwei Bücher der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione. Im ersten Buche werden die allgemeinen Prinzipien des Entstehens und Vergehens wie Tun und Leiden, im zweiten Buch die Veränderung der Elemente und ihr Verbleiben in der Mischung untersucht. Auch hier wird nur eine einzige quaestio erörtert. Es gibt zusammengesetzte Körper, welche bloß aus Elementen bestehen (also nicht beseelt sind). Solche Körper sind Schnee, Hagel, Regen usw. Mit diesen Naturkörpern befaßt sich die aristotelische Schrift Meteora (Meteorologica in vier Büchern), deren Inhalt (Entstehung von Schnee und Regen, Donner und Blitz, kostbare Steine und Metall im Schoße der Erde) von unserem Verfasser kurz angegeben wird. Dieser Wissenschaft ist die Alchemie untergeordnet. Es gibt aber auch Körper, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind, wobei die Form Substanz und Bewegung ist. Diese Substanz ist die Seele, von der es drei Arten gibt. Die eine Seele ist die anima vegetabilis, von der die Schrift De vegetabilibus sive de plantis handelt. Die zweite Seele ist die anima animalis, welche den Gegenstand der aristotelischen Schrift De animalibus in neunzehn Büchern bildet. Unser Verfasser hat hier die von Michael Scottus hergestellte arabisch-lateinische Übersetzung dieses aristotelischen Werkes im Auge. Die dritte Seele ist die anima rationalis, von deren Wesen und Tätigkeiten die drei Bücher der aristotelischen Schrift De anima handeln. Mit der complexio, der Säftemischung des Leibes, in welchem die Seele lebt, hat sich die Medizin zu beschäftigen. Unser Verfasser macht hier auf den Zusammenhang zwischen Psychologie und Medizin aufmerksam. Es wird nicht viel später als diese Quaestionensammlung das im Cod. 3314 der Biblioteca nacional in Madrid erhaltene ungedruckte Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI.) entstanden sein, in welchem die physiologischen Grundlagen des Seelenlebens besonders ausführlich erörtert werden.[8] Der Verfasser unserer Quaestionensammlung kennt auch in ziemlichem Umfang die sogenannten Parva naturalia, aristotelische und pseudo-aristotelische Einzelschriften, welche über verschiedene Zuständlichkeiten und Tätigkeiten, welche der Seele aus ihrer Verbindung mit dem Leibe zukommen, unterrichten. Er nennt speziell die Abhandlungen De morte et vita, De sompno et vigilia, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia. Dazu fügt er noch die Schrift De motu cordis: „Item preter hoc est unus liber, qui est de motu cordis, in quo scilicet corde tota vita continetur et conservatur et hunc librum non fecit Aristoteles" (fol. 135v). Über diese psychologischen Schriften bringt

[8] Vgl. M. Grabmann, Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI, † 1277). H. Finke, Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft, I, Münster 1928, S. 166—173.



er keine einzige quaestio, sondern schließt mit folgendem Satz: „In hoc ergo patet numerus omnium librorum naturalium et etiam tota ratio naturalis scientie et totum eius esse." Die Schrift De motu cordis des Alfredus Anglicus, von der uns Clemens Baeumker eine vorzügliche Ausgabe geschenkt hat, gehörte also auch zum corpus der philosophischen Textbücher, denen die Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ihr Interesse zuwandte. Wenn Thomas von Aquin ein Opusculum de motu cordis schrieb, hat er diese Traditionen weitergeführt. Mir ist allerdings nur ein einziger anonymer Kommentar zur Schrift De motu cordis bekannt, der mit dem Initium: „Secundum Philosophum in 8^0 Physicorum nihil eorum que sunt secundum naturam est inordinatum" im Cod. 367 fol. 54^v—60^r der Stiftsbibliothek zu Admont sich findet. Die Ableitung und Gliederung der libri naturales unserer Quaestionensammlung erinnert deutlich an die Compilatio de libris naturalibus und an zwei Wissenschaftslehren, die im Clm. 14460 fol. 150^v—152^v und fol. 167^r—168^v unter den Schriften des Nikolaus von Paris überliefert sind. Dieser angesehene Professor an der Pariser Artistenfakultät in der Zeit vor Albert und Thomas gebraucht auch den Ausdruck naturalis inferior (fol. 150)^v und bezieht auch die Schrift De motu cordis in den Kreis der libri naturales herein. Der Umfang der libri naturales ist bei Nikolaus von Paris etwas größer: „Et sic patet divisio totius naturalis inferioris in istos libros, scilicet librum de celo et mundo, librum phisicorum, de generatione et corruptione, librum metheorum, de plantis, de morte et vita, de animalibus, de sensu et sensato, de sompno et vigilia, de memoria et reminiscentia, de differentia spiritus et anime. Alii autem libri ut de motu cordis, de senectute et juventute et sic de aliis subalternantur istis. Et sic patet divisio naturalis scientie" (fol. 168^r).

Nachdem uns der Autor in dieser Weise die scientia naturalis in ihren drei Hauptformen: Metaphysik, Mathematik und Physik (scientia naturalis inferior) behandelt hat, tritt er an die Erörterung der Philosophia practica sive moralis heran. Mit Aristoteles bestimmt er als Zweck der Moralphilosophie: „ut boni fiamus". Dieses Leben der Seele im Guten und für das Gute nimmt verschiedene Gestalt an. Mit Berufung auf Augustinus redet er zunächst von einem Leben der Seele, in welchem diese ganz in Gott lebt (anima uno modo totaliter vivit in Deo). Die Wissenschaft hievon ist die übernatürliche Theologie, welche vom Heiligen Geiste überliefert ist (et secundum hoc est theologia que tradita est solum a Spiritu sancto, fol. 135^v). Es ist dies die einzige Stelle, in welcher diese Quaestionensammlung und Wissenschaftslehre auf die übernatürliche Theologie hinweist. Ich habe einen ähnlichen Hinweis in der Wissenschaftslehre, welche Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des

heiligen Thomas von Aquin, seinem Kommentar zur Isagoge des Porphyrius (Cod. Vat. lat. 5988 fol. 64r) vorangestellt hat, gefunden. Petrus von Hibernia gliedert die Moralphilosophie nach den verschiedenen Einteilungen des bonum. Das bonum increatum, nämlich Gott, ist der Gegenstand der theologia: „theologia autem ab ipso intitulatur. Inde subiectum huius scientie est affluentia sue dulcedinis, ipse Deus" (Cod. Vat. lat. 5988 fol. 64r). Der Verfasser unserer Quaestionensammlung redet weiter von einem Leben der Seele im Guten der anderen (anima vivit in bono aliorum). Dies vollzieht sich einmal dadurch, daß die Untergebenen zum Guten hingelenkt werden und für das bonum der Untergebenen gesorgt wird, sodann auch dadurch, daß eine auf das bonum commune bedachte Gesetzgebung gehandhabt wird. Als Textbücher werden hier nur kurz, ohne auf den Inhalt einzugehen und Fragen aufzuwerfen, Ciceros Werk De officiis und Leges et decreta genannt. Unsere Quaestionensammlung stammt eben aus einer Zeit, in der die Ökonomik und die aristotelische Politik noch nicht übersetzt waren. Schließlich gibt es ein Leben der Seele, in welchem diese in sich selbst lebt und sich selbst zum Guten lenkt und gestaltet. Die Wissenschaft hievon ist der Liber Ethicorum, die aristotelische Ethik. Unser Autor gibt hier auch eine Etymologie der beiden für diese Wissenschaft gebräuchlichen Benennungen Ethica und Monastica: „est enim ethis grece habitus latine. Et hec scientia alio nomine monastica a monos quod est unum" (fol. 135v). Als Gegenstand der Ethik wird von den einen die Tugend, von den anderen besser die Glückseligkeit bezeichnet, weil ja alle Betätigungen auch der Tugend auf die Erlangung der Glückseligkeit hinzielen.

Unser Verfasser gibt dann eine Einteilung des Textbuches, des ihm zur Verfügung stehenden Teiles der nikomachischen Ethik: „Dividitur ergo hec scientia primo et principaliter in duas partes, in quarum prima agitur de felicitate et eius proprietatibus scilicet in primo libro qui ethica nova nuncupatur. In secunda parte que incipit: Duplici autem virtute agitur de virtute consuetudinali et de operationibus, quas acquirit huiusmodi virtus. Et continet illa pars tres libros particulares. In quorum primo agitur de dispositionibus generalibus, in quibus consistit virtus, que sunt tres scilicet mensura operationum, delectatio agentis, et perseverantia operandi. In secundo libro qui ibi incipit: Virtute itaque etc. agitur de causis efficientibus virtutis, que sunt consilium voluntas et eligia (electio) et huiusmodi. In tertio vero, qui ibi incipit: Quoniam autem medietas agitur de quibusdam speciebus virtutis, scilicet de fortitudine et castitate" (fol. 135v). Unser Verfasser kennt also nur die griechisch-lateinische Teilübersetzung der drei ersten Bücher der nikomachischen Ethik, welche von C. Marchesi ediert worden ist und über welche Msgr. A. Pelzer

aus der Fülle seiner Handschriftenkenntnis wertvollste Mitteilungen gemacht hat.[9] Die Ethica nova umfaßt das 1. Buch, die Ethica vetus das 2. und 3. Buch der nikomachischen Ethik. Die Gliederung der Ethica vetus in drei Bücher, wie sie unser Autor vornimmt, findet sich, wie Msgr. Pelzer nachweist, auch in Handschriften, dieselbe begegnet uns auch in der Compilatio de libris naturalibus und ist auch aus der Mitteilung des Vinzenz von Beauvais, daß Aristoteles „librorum ethicorum quattuor" verfaßt habe, wie auch noch aus der Bestimmung der Studienordnung der Pariser Artistenfakultät vom 19. März 1255 über die Zeit, in welcher Vorlesungen über „Ethicas quantum ad quattuor libros" zu halten sind.[10] Unser Verfasser ist sich wohl bewußt, daß die Ethica nova et vetus nicht den vollständigen Text der nikomachischen Ethik des Aristoteles bieten und spricht die Vermutung aus, daß die übrigen Teile, in welchen von den Kardinaltugenden im einzelnen die Rede ist, noch in griechischer oder arabischer Sprache vorhanden seien: „Unde multi alii libri nobis deficiunt, qui forte apud grecos sunt vel arabicos, sed apud nos nondum sunt translati" (fol. 135v). Unser Autor gibt im weiteren Verlauf eine eingehende Gliederung der einzelnen Bücher der von ihm in vier Bücher gegliederten Ethik mit genauen Initienangaben ausführlicher, als er dies bei Behandlung der libri naturales getan hat, wie überhaupt der Abschnitt über die Ethik (fol. 135r bis 137r) umfangreicher ist als die Darlegungen über die philosophia naturalis (fol. 134r—135v).

Weiterhin werden über die einzelnen Bücher auch Quaestionen aufgestellt und in der üblichen Disputationsform erörtert. Ich hebe die auf die Glückseligkeit bezüglichen Quaestiones libri primi heraus (fol. 136r): „Circa primum librum: novam Ethicam, solent quedam generalia queri. Primum est, utrum de felicitate potest esse scientia. Item queritur, quomodo felicitas sit

[9] A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, Revue néoscolastique XXII (1921), S. 323—335.

[10] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, S. 52,54. Daß an der Pariser Artistenfakultät vor der Mitte des 13. Jahrhunderts und vor dem Bekanntwerden der von Robert Grosseteste hergestellten Übersetzung der ganzen nikomachischen Ethik Vorlesungen über die älteren griechisch-lateinischen Teilübersetzungen gehalten wurden, dafür ist ein Kommentar zur Ethica vetus, den O. Lottin im Cod. lat. 3804 A der Bibliothèque nationale entdeckt hat, ein überzeugender Beweis. O. Lottin zeigt aus schulmäßigen Textstellen (in presenti lectione, lectio precedens, lectio subsequens, in hoc terminatur intentio huius lectionis usw.), daß dieser Kommentar die Niederschrift von Vorlesungen darstellt. Weiterhin führt O. Lottin den überzeugenden Beweis dafür, daß dieser Kommentar aus der Zeit von 1230—1240 stammt. Es ist dies ungefähr die gleiche Zeit, in der unsere Quaestionensammlung entstanden ist. An diese erinnert auch die Gegenüberstellung der Auffassungen der theologi und philosophi, die sich in diesem Kommentar oftmals findet. O. Lottin, Un commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230—1240. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 7 (1934) 84—88.

subiectum huius scientie. Item queritur, utrum felicitas, de qua hic agitur, sit causata. Item queritur, utrum illud bonum sit communicabile omnibus. Item queritur, utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Queritur, utrum sit felicitas ante mortem. Item queritur, utrum eadem felicitas sit participabilis ab omnibus vel pluribus."

Bei Durchsicht dieser Quaestionen zur Ethica nova et vetus treten uns Darlegungen entgegen, die zur Theologie in einem gewissen Gegensatz stehen und auch schon die Lehre von der doppelten Wahrheit wenigstens keimhaft enthalten. Die Lehre von der Glückseligkeit wurde ja später durch den lateinischen Averroismus mit Zurückdrängung der göttlichen Kausalität und Ausschaltung der Glaubenslehre vom übernatürlichen Jenseitsziel in einem stark diesseitigen Sinne erörtert. Ich habe anderwärts gezeigt, wie die darauf bezüglichen Sätze des Verurteilungsdekretes des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 aus Ethikkommentaren der Artistenfakultät entnommen sind.[11] Die Anfänge dieser Entwicklung sehen wir schon in unserer Quaestionensammlung. Die erste hiefür in Betracht kommende Frage ist folgende: „Queritur, utrum felicitas, de qua hic agitur, sit causata et videtur quod non. Probat enim hic auctor, quod illa est bonum perfectum. Sed nihil est tale nisi primum. Ergo hec felicitas est ut primum. Ergo est incausata. Ad hoc dicimus, quod felicitas dicitur esse bonum perfectum inter bona particularia vel humana. Et sic intelligit hic Aristoteles. Primum autem non est particulare in sui essentia, cum sit simplicissimum. Propter hoc illud quod dicitur hic intelligitur de felicitate causata" (fol. 136r). Am Rand steht bei dieser Quaestio die Bemerkung: „Dubito hic cave." Damit soll wohl die Zurückdrängung oder Abschwächung des göttlichen Faktors beanstandet werden. Deutlicher tritt der Gegensatz zur theologischen Betrachtungsweise in der Quaestio: „Utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima" uns entgegen. Die Antwort auf diese Frage ist diese: „Et videtur quod sic, cum sit instrumentum, per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicimus, quod secundum theologos hoc habet veritatem, quia ponunt animam rejungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc cum felicitas sit post mortem sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem conjungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori." Sachlich ist hier bereits der von Bischof Stephan Tempier 1277 verurteilte

[11] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1931.



Satz ausgesprochen: „Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem.“ [12] Die Verschiedenheit der theologischen und philosophischen Denk- und Betrachtungsweise tritt uns auch in einer quaestio des 3. Buches entgegen: „Utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur quod sic per jam dicta, quia voluntas est in nobis sicut principium utriusque. Ad quod dicimus, quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque, loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, que a theologis sinderesis appellatur“ (fol. 136ᵛ). Merkwürdig ist hier auch die Gleichsetzung von Synderesis und göttlicher Gnade. Wie wir durch die Forschungen von O. Lottin wissen,[13] war doch in der Zeit, in der unsere Quaestionensammlung entstanden ist, der Begriff der Synderesis namentlich durch Philippus Cancellarius theologisch geklärt und festgelegt.

Im Anschluß an die Ethik werden von unserem Anonymus auch Inhaltsmitteilungen und wenige Quaestionen über den Timaeus des Plato und die Consolatio philosophiae des Boethius dargeboten (fol. 137ʳ): „Et hec sufficiunt de morali scientia. Ulterius notandum est, quod leguntur duo libri, unus appellatur tymeus Platonis et alter Boethius de consolatione.“ Über den Titel des Timaeus ist bemerkt: „Timeus vero a Platone dictus est a quodam discipulo suo. Mos enim fuit Platonis intitulare libros suos a suis discipulis et dicitur a Timos, quod est flos, quod in hoc libro est flos philosophie.“ Als Gegenstand dieser Schrift wird die Gerechtigkeit in der Natur oder die Erschaffung der Welt, insofern sie auf die Gerechtigkeit in der Natur bezogen wird, angegeben: „Subiectum ergo huius libri est justitia naturalis vel mundi creatio.“ Es wird dann kurz der Inhalt der zwei Bücher des Timaeus wiedergegeben. Auch der Name des Übersetzers wird genannt: „Huius autem libri translator fuit Calchidius Archidiaconus Carthagiensis, qui hunc librum transtulit de greco in latinum ad preces episcopi Osii.“ Unser Autor stellt auch Fragen über den platonischen Timaeus, von denen nur die erste erwähnt sei: „Sed solet esse questio, cum Tullius in libro de officiis agat de justitia naturali et iste similiter, queritur, quomodo differunt.“ Auch die Consolatio philosophiae des Boethius wird in ähnlicher Weise behandelt. Der Gegenstand dieses Buches wird so bestimmt: „Item in libro de Consolatione Boethii est consolatio subiectum quia totum illud quod ibi est de vera consolatione“ etc.

[12] P. Mandonnet, Siger de Brabant et laverroïsme latin au XIIIe siècle II, Louvain 1908, S. 191.

[13] O. Lottin, Les premiers linéaments du traité de la syndérèse, Revue néoscolastique de Philosophie XXX (1929), S. 423—454.

Nachdem eine Inhaltsangabe der fünf Bücher dieses Werkes geboten ist, werden noch zwei Quaestionen über das letzte Buch erörtert. Diese Darlegungen sowohl über den Timaeus wie auch über die Consolatio philosophiae finden sich zu einem erheblichen Teile wörtlich in einer anonymen Wissenschaftslehre, die in dem schon mehrfach genannten Clm. 14460 mitten unter Schriften des Nikolaus von Paris (fol. 28r—32r) steht und auch Quaestionen vor allem über die Fächer des Quadriviums erörtert. Im Anschluß an die Rhetorik, welche unter den Disziplinen des Triviums allein behandelt wird, werden die Darlegungen über den Timaeus und die Consolatio philosophiae, welche, wie gesagt, wörtlich mit dem Texte in der Handschrift von Barcelona übereinstimmen, geboten. Solche Ausführungen über diese beiden Schriften gleichfalls im Anschluß an die Rhetorik, aber mit anderem Wortlaut, treten uns in einer Wissenschaftslehre entgegen, die ich in zwei Handschriften feststellen konnte: Cod. lat. 2373, fol. 66v—73r der Nationalbibliothek in Wien und Cod. 2° Philos. 39 der Landesbibliothek in Kassel, fol. 44r—50v. In letzterer Handschrift hat diese anonyme Wissenschaftslehre die Überschrift: „Incipiunt accessus philosophorum VII artium liberalium. G. R. L. G. A. M. Astronomia" (Anfangsbuchstaben der artes liberales). An der Spitze dieses Traktates steht merkwürdigerweise ein großes Stück der Einleitung unserer Quaestionensammlung von Barcelona ganz wörtlich.[14] Die Wissenschaftslehre dieser beiden Handschriften selber ist gänzlich von dem ja ungleich ausführlicheren Texte unserer Quaestionensammlung verschieden. Ein näheres Eingehen auf diesen Traktat liegt außerhalb des Zweckes und der Grenzen dieser Untersuchung. Ich habe diese Parallelen nur herangezogen, um die Tatsache, daß auch der Timaeus des Plato und die Consolatio philosophiae des Boethius Textbücher in der Pariser Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts, wenigstens des frühen 13. Jahrhunderts, gewesen sind, ins Licht zu stellen. Die Wendung: „Leguntur duo libri quorum unus appellatur Tymeus Platonis alter Boetius de consolatione" und die Aufstellung von Quaestionen ohne Zweifel für den Zweck der Examina geben uns hierüber Gewißheit. Die Traditionen der Schule von Chartres, deren bedeutendster philosophischer Kopf Wilhelm von Conches Kommentare sowohl zum Timaeus wie auch zur Consolatio philosophiae geschrieben hat, waren also im früheren 13. Jahrhundert noch nicht ganz erloschen.[15]

[14] Die nämliche Wissenschaftslehre ohne diese Einleitung findet sich im Cod. 3314, fol. 94r bis 110r, der Biblioteca nacional in Madrid.

[15] Cod. Lat. 1427 der Universitätsbibliothek in Leipzig enthält in Verbindung mit aus der Artistenfakultät stammenden Vorlesungen über aristotelische Schriften auch eine Lectura super Boetio de consolatione philosophie (fol. 70r—85v).

Der Rest unserer Quaestionensammlung, der zugleich weitaus der größte Teil derselben ist (fol. 137r—158v), ist der philosophia rationalis gewidmet, die nach der gewöhnlichen Einteilung in Grammatica, Rhetorica und Logica gegliedert ist. Ich kann hier auf Einzelheiten nicht eingehen, möchte aber besonders darauf hinweisen, daß in diesem Teile die Quaestionen in ungleich größerer Zahl auftreten als bei der Behandlung der philosophia naturalis und der Ethik. In der Grammatik werden die üblichen Textbücher des Donatus und Priscianus eingehend erörtert und wird namentlich auf die Sprachlogik ein großes Gewicht gelegt. Aus der Betonung der Sprachlogik in der Artistenfakultät ist die Literaturgattung der Tractatus de modis significandi hervorgegangen, über welche ich anderswo berichtet habe.[16] Der philosophischen Grammatik ist ja auch in der Folgezeit, wie die einschlägigen Werke des Radulfus Brito und des Siger von Courtrai beweisen, in der Artistenfakultät großes Interesse entgegengebracht worden. Die Logica (fol. 143v—158r) bietet nach einer allgemeinen Einführung Quaestiones zum Liber Praedicamentorum (fol. 144v—145v), zum Liber Perihermeneias (fol. 145v—146v), zu den Analytica Priora (fol. 146v—148r), zu den Analytica Posteriora (fol. 148r—150v), zur Topik (fol. 150v—154r), zur Elenchik (fol. 154r—156v), zur Isagoge des Porphyrius (fol. 156v—157v) und schließlich zum Liber sex principiorum (fol. 156v—158v). In der Behandlung dieser letzteren Schrift bricht unsere Quaestionensammlung unvollendet ab. Mehrfach ist am Schlusse einzelner Bücher die Zahl der behandelten Quaestionen angegeben z. B. fol. 146v: „nota 87 questiones super totum librum periarmenyas", fol. 148r: „63 questiones super librum priorum," fol. 156v: „76 questiones in toto libro elenchorum," fol. 157v: „XXX et IIII questiones super porfirium." Es wäre von Interesse, diese Quaestionen zu den einzelnen Textbüchern der Logica vetus et nova mit den parallelen Kommentaren zu diesen logischen Schriften aus dieser Zeit zu vergleichen.

Wenn wir den Umfang des der Philosophia rationalis, besonders der Logik gewidmeten Teiles (fol. 137r—158v) dieser Quaestionensammlung mit dem Umfang der mit der philosophia naturalis und der Ethik sich befassenden Erörterung (fol. 134v—137r) vergleichen, dann sehen wir deutlich, daß der Schwerpunkt der philosophischen Vorlesungen in der Pariser Artistenfakultät in den ersten Jahrzehnten bis etwa zur Mitte des Jahrhunderts auf die Logik bzw. die Sprachlogik verlegt wurde. Die in Paris entstandenen Aristoteleskommentare aus dieser Zeit scheinen ausschließlich Erklärungen der logischen Schriften zu sein. Cod. Ripoll. 109, in der unsere Quaestionensamm-

[16] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, S. 104—146: Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi).

lung überliefert ist, enthält eine Reihe solcher Kommentare: von Bernard von Sanciza, Wilhelm von Saint-Amour, Matthaeus von Orléans, Robertus de Aucumpno u. a. Der bedeutendste Kommentator der Logik des Aristoteles in Paris dürfte in vorthomistischer Zeit Nikolaus von Paris gewesen sein, von dem Clm. 14460, Cod. Vat. lat. 3011 und der noch nicht beachtete Cod. 1322 L. LXXVI der Metropolitankapitelsbibliothek in Prag zusammen ein ganzes corpus logicum uns darbieten. Cod. 1589 der Universitätsbibliothek in Padua enthält auch aus dieser Zeit einen Kommentar des Pariser Professors Johannes Pagus zu den Kategorien. Gerade unsere zu Examenszwecken geschriebene Quaestionensammlung spiegelt ganz deutlich diese Vorherrschaft des aristotelischen logischen Schrifttums in der Pariser Artistenfakultät in dieser Zeit wider. Es ist schwer, Pariser Kommentare zu den libri naturales aus dieser Zeit nachzuweisen. Ob die Psychologie des Petrus Hispanus und seine Kommentare zu De animalibus und zu De longitudine et brevitate vitae in Paris entstanden sind, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Ich habe den Eindruck, daß man in England früher als in Paris daran ging, die neuübersetzten libri naturales des Aristoteles in den Vorlesungen zu kommentieren. Es hat ja schon, wie A. Pelzer nachgewiesen hat, Alfred von Sareshel einen Kommentar zu den Meteorologica und zu der pseudo-aristotelischen Schrift De vegetabilibus verfaßt.[17] Wir haben ja in der vorhergehenden Abhandlung an den Aristoteleskommentaren des Adam von Bocfeld und Adam von Buchermefort gesehen, daß gerade in England die Kommentierung der Metaphysik und der libri naturales des Aristoteles frühzeitig eingesetzt hat. Die Forschung kommt eben hier, wo es sich fast ausschließlich um handschriftliche Quellen handelt, nur langsam tastend voran. Ein kleiner Beitrag zur Aufhellung der Geschichte des Aristotelismus in der Pariser Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sollte mit dieser Untersuchung dargeboten werden.

[17] Über die Entdeckung des Meteorologicakommentars des Alfredus Anglicus durch G. Lacombe siehe oben S. 143 f.



VIII.

DIE OPUSCULA DE SUMMO BONO SIVE DE VITA PHILOSOPHI UND DE SOMPNIIS DES BOETIUS VON DACIEN.

Bei meinen Forschungen über die Philosophie der Pariser Artistenfakultät und über den lateinischen Averroismus im 13. Jahrhundert war es mir in erster Linie darum zu tun, durch handschriftliche Forschungen neue Materialien aufzufinden, um so die quellenmäßige Kenntnis dieser averroistischen Lehren innerhalb der Artistenfakultät zu erweitern und die Texte nachzuweisen, aus denen die propositiones damnatae der beiden Verurteilungsdekrete des Pariser Bischofs Stephan Tempier von 1270 und 1277 entnommen sind. Auf diese Weise glückte es mir, zu den in Mandonnets monumentalem Werk über Siger von Brabant und den lateinischen Averroismus des 13. Jahrhunderts edierten wichtigen philosophischen Monographien ungleich umfangreichere Quaestionen dieses Führers des lateinischen Averroismus zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften hinzuzufügen.[1] Von Boetius von Dacien, der zweiten führenden und maßgebenden Persönlichkeit in dieser mächtigen geistigen Bewegung, der ohne Zweifel eine umfangreiche namentlich kommentierende literarische Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie entfaltet hat, war bisher noch gar nichts gedruckt und auch nur ein verhältnismäßig kleiner Bruchteil der von ihm verfaßten Werke in Handschriften nachgewiesen:[2] ein in mehreren Handschriften überlieferter umfangreicher Topik-

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559), Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924, I, 103—147. F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Revue néo-scolastique de philosophie 33 (1931), 403—423. Derselbe, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Volume I, Les oeuvres inédites (Philosophes Belges XII), Louvain 1931. In einem weiteren Band (Philosophes Belges XIII), der in Vorbereitung ist, behandelt F. Van Steenberghen la carrière philosophique de Siger.

[2] Vgl. die näheren Nachweise bei M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1924, 24ff. Die Handschriften des Topikkommentars sind Vat. lat. 4883, Cod. lat. 16170 der Bibliothèque nationale in Paris, Cod. 380 der Universitätsbibliothek zu Erlangen, Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge, Cod. 296 des Merton College zu Oxford, Cod. 3 Plut. XII Sin. der Biblioteca Laurenziana zu Florenz. Anonym findet sich ein Stück dieses Topikkommentars im Cod. 367 fol. 2^r—8^v der Stiftsbibliothek in Admont.

kommentar, im Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge erhaltene Quaestionen zu den Analytica Priora und Posteriora, ein im Cod. Barb. lat. 2162 der Vatikanischen Bibliothek befindlicher Tractatus de modis significandi, wohl die bedeutendste Sprachlogik des scholastischen Mittelalters,[3] und ein kleines Fragment eines Meteorologicakommentars im Cod. 560 der Biblioteca Angelica in Rom. Bei meinen handschriftlichen Studien stieß ich auf zwei Abhandlungen, welche sich als literarische Leistung des Boetius von Dacien auswiesen: eine Schrift De summo bono oder De vita philosophi und eine zweite Schrift De sompniis oder auch De sompnorum divinatione oder De somno et vigilia.

Zuletzt habe ich meine Aufmerksamkeit den ungedruckten Ethikkommentaren der Artistenfakultät zugewendet und ich konnte mehrere solche Kommentare aus den Kreisen des lateinischen Averroismus feststellen, in denen sich Sätze religiös-ethischen Charakters über Lebensziel, Glückseligkeit und Gott usw. der Verurteilungsliste von 1277 nachweisen lassen. Ich habe hierüber anderswo ausführlich gehandelt.[4]

Das Büchlein des Boetius von Dacien De summo bono oder De vita philosophi ist, wie ich auch anderswo ausführlicher dargetan habe,[5] die programmatische und systematische Entwicklung der Gedankengänge, welche folgenden 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätzen zugrunde liegen:[6] Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. Quod sapientes sunt philosophi tantum. P. Mandonnet bringt die Bedeutung dieser Schrift De summo bono des Boetius von Dacien für die antichristliche Einstellung des lateinischen Averroismus also zum Ausdruck:[7] „C'est le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste, ainsi que s'exprime l'auteur lui-même aux dernières lignes de son opuscule: Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem nature et qui acquisivit optimum et ultimum finem vite humane. Dans ce programme de vie, Boèce ne sait rien de l'ordre chrétien. C'est le rationalisme le plus pure, le plus clair et le plus résolu que l'on puisse trouver. Les personnages qui paraissent avoir difficulté à se rendre exactement compte de ce qu'était l'averroïsme parisien

[3] Vgl. Johann Nordström, Bidrog rörande Boetius de Dacia Särtrych ur samlaren, 1927.

[4] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. München 1931.

[5] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Boetius von Dacien und Siger von Brabant, 43—47.

[6] Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin II, Louvain 1908, 176.

[7] Mandonnet, Note complémentaire sur Boèce de Dacie. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (1933), 246—250.

par rapport au christianisme, feront bien de méditer cette dizaine de pages. Elles sont d'autant plus instructives, qu'elles sont d'une perfection d'exposition, d'une précision de pensée et d'un art d'écrire consommés. Le rationalisme de la Renaissance avec sa pensée et sa langue diluées n'a rien produit, autant que j'en puisse juger, de comparable." Die zweite Schrift ist eine Gelegenheitsschrift, welche auf das Bitten von Freunden oder Schülern des Boetius von Dacien abgefaßt ist und sich mit der Frage beschäftigt, ob und wie der Mensch durch Träume ein Vorherwissen zukünftiger Dinge haben könne. Diese ausführliche Abhandlung über das Traumleben bekundet große Vertrautheit mit dem naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissen seiner Zeit, ist eine Darstellung der mittelalterlichen Physiologie und Psychologie des Traumlebens. Boetius von Dacien wendet sich entschieden gegen abergläubische Traumdeutung und ist bestrebt, den Inhalt der Träume aus den somatischen Zuständlichkeiten des Schlafenden, aus der Tätigkeit der Phantasie zu erklären. Auch Erscheinungen von Engeln und Teufeln im Traume, also Traumvisionen religiöser Art, sucht er auf diese rein natürliche Weise zu erklären, wenn er auch die Möglichkeit solcher Erscheinungen nicht absolut verneint. Möglicherweise ist diese starke Betonung einer rein natürlichen Deutung religiöser Traumvisionen gemeint, wenn Bischof Stephan Tempier auf die Liste der 1277 verurteilten Sätze auch den folgenden gesetzt hat: Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam.[8] Der heilige Thomas von Aquin, der sich auch mit der divinatio per somnia befaßt (S. Th. 2 II qu. 45, a. 6), hat bei aller Zurückhaltung den übernatürlichen Faktor doch mehr betont, als dies der Vertreter des lateinischen Averroismus hier tut.

Die handschriftliche Überlieferung dieser opuscula des Boetius von Dacien ist folgende:

1. Clm. 317, eine dem endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert angehörige Pergamentsammelhandschrift mit überaus reichem scholastischen Inhalt, enthält von fol. 299ʳ—295ᵛ von einer Hand des ausgehenden 13. Jahrhunderts die Abhandlung De summo bono mit dem Initium: Cum in omni specie entis sit aliquod bonum possibile et homo quedam species entis est, oportet quod aliquod summum bonum sit homini possibile. Das Schriftchen ist hier im Incipit und Explicit als vita philosophi betitelt.

2. Clm. 22297, ein gleichfalls dem späten 13. und anfangenden 14. Jahrhundert angehöriger Pergament-Miszellankodex, der aus der Bibliothek des an älteren scholastischen Handschriften reichen Prämonstratenserklosters Windberg stammt, enthält vor allem aristotelische Schriften und im Anschluß

[8] Mandonnet, Siger de Brabant 188. D. Salman (Bulletin thomiste XXIe année [1934] 283) findet in dieser Schrift nichts Glaubenswidriges.

an die pseudo-aristotelische Schrift De pomo von fol. 131v—133v die Schrift De summo bono, die vielleicht noch von einer Hand des 13. Jahrhunderts geschrieben ist. Am Anfang fehlt die Überschrift, es ist aber auf fol. 133v am oberen Rand von gleicher Hand bemerkt: Boetius de summo bono. Es ist also ein Boetius als Verfasser dieser Schrift genannt.

3. Clm. 453, eine 1494 von Hartmann Schedel geschriebene Papierhandschrift, enthält im Anschluß an die Optik Roger Bacons und die Schrift Alberts des Großen De somno et vigilia von fol. 226r—230v mit dem Initium: Cum omnis actio sit ab aliqua virtute et propter aliquod bonum sicut propter finem agentis, necesse est, ut secundum differentiam virtutum que sunt in homine sit differentia actionum die für uns in Betracht kommende Abhandlung De sompniis sive de sompniorum divinatione. Die Abhandlung ist hier dem heiligen Thomas zugeteilt: Incipit tractatus Thome de sompniis. Finit feliciter tractatus beati Thome ord. pred. de sompniis. Hierauf kommt unser opusculum De summo bono (fol. 201r—205v), das dem heiligen Thomas zugeteilt ist: liber beati Thome de summo bono. Explicit liber beati Thome de summo bono.

4. Cod. 262 (2906) der Gräflich Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden, ein aus dem Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts herrührender Pergamentkodex, weist genau dieselbe inhaltliche Zusammensetzung nur mit Umstellung in der Reihenfolge wie Clm. 453 auf und stimmt auch im Text ganz mit dieser Handschrift überein, so daß kein Zweifel darüber besteht, daß Clm. 453 eine Abschrift des Pommersfelder Codex bildet. Die Abhandlung De sompniis (tractatus Thome de sompniis) steht von fol. 74r—75v, die andere De summo bono (liber Thome de summo bono) von fol. 92r—94v.[9]

5. Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen, eine in ihren Hauptteilen noch aus dem 13. Jahrhundert stammende Pergamenthandschrift, enthält anonyme Aristoteleskommentare, die der Artistenfakultät angehören, und auch Kommentare des Martinus von Dacien zur Logica vetus sowie eine umfangreiche anonyme Summa grammaticalis. Im Anschluß hieran begegnen uns ohne Titelüberschrift die beiden Opuscula De summo bono (fol. 161r bis 161v) und De sompniis (fol. 161v—163r).[10]

6. Cod. lat. 3513 der Wiener Nationalbibliothek, eine dem 15. Jahrhundert angehörige Papierhandschrift, enthält mitten unter einer Menge thomi-

[9] Eine ausführlichere Beschreibung dieser Handschrift siehe bei M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien 38f.

[10] Die Handschrift ist ausführlich beschrieben von H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Erlangen 1928, 252—254.

stischer und pseudo-thomistischer opuscula von fol. 207r—209v die Schrift De summo bono. Als Verfasser ist sowohl am Anfang wie am Ende ein Boetius genannt: Boetius de summo bono (fol. 207r). Et hic est finis Boetii de summo bono (fol. 209v).[11]

7. Cod. 485 der Stiftsbibliothek zu Admont ist eine dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörige Pergamenthandschrift mit einem reichen abwechslungsvollen scholastischen Inhalt.[12] Unser Büchlein De summo bono erstreckt sich von fol. 59v—61r. Am unteren Rand steht zu Beginn des opusculum von gleicher Hand: liber de summo bono, wozu von etwas späterer, jedoch noch der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehörender Hand angefügt ist: Boecii Daci. Der volle Titel ist dieser: liber de summo bono Boecii Daci. Hierauf folgt unmittelbar die Schrift De sompniis (fol. 61r—62v). Auf fol. 61r ist unten bemerkt: liber de sompno et vigilia Boecii Daci. In der Inhaltsangabe des Codex, welche auf der Innenseite des vorderen Deckblattes von einer Hand des ausgehenden 14. Jahrhunderts angebracht ist, sind die beiden Schriften so registriert: Et Boecius Dacus de summo bono et idem de somno et vigilia. Der Boetius, der uns in anderen Handschriften als Verfasser dieser opuscula begegnet, ist hier unzweideutig als Boetius Dacus näher bestimmt.

8. Cod. A. VIII 8 der Universitätsbibliothek zu Basel ist eine aus dem Baseler Dominikanerkloster stammende Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, enthält mitten unter aszetischen Abhandlungen fol. 271v—277r die Schrift De sompniis unter dem Titel tractatus de sompniorum divinatione. Im Explicit ist der Verfasser genannt. Explicit libellus de divinatione sompniorum editus a magistro Boetio Dato. In der Vorlage, die der Schreiber vor sich hatte, stand jedenfalls Boetio Daco. Die Verwechslung von c und t kommt ja wegen der Ähnlichkeit der beiden Buchstaben in den Handschriften oftmals vor. Es ist also auch in dieser Handschrift Boetius von Dacien als Verfasser des einen der beiden opuscula angeführt. Der Text der Handschrift weist auf eine gute ältere Vorlage hin.

9. Cod. 1323 L. LXXVII der Bibliothek des Metropolitankapitels von St. Veit in Prag, eine Pergamenthandschrift des ausgehenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts, bringt am Anfang die Schriften des heiligen Thomas De ente et essentia oder, wie in der Handschrift der Titel lautet, De entium quiditate (fol. 16r—25r) und De mixtione elementorum (fol. 26r bis 33v). Auf fol. 33v beginnt die Schrift De summo bono ohne Titelüber-

[11] Der Inhalt der Handschrift ist beschrieben bei M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931, 218—219.

[12] Nähere Beschreibung bei M. Grabmann, l. c. 40—43.



schrift oder Initium. Hingegen ist am Schluß von der gleichen Hand, welche den Kodex geschrieben hat, der Name des Verfassers mit der Bemerkung genannt: Boetius de Dacia dicit hec.[13] Wir haben hier die älteste handschriftliche Bezeugung der Autorschaft des Boetius von Dacien an der Schrift De summo bono vor uns, da diese Bemerkung wie die ganze Handschrift aus dem Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts stammt. Thomas von Aquin ist bei den opuscula, die von ihm in der Handschrift sich finden — von fol. 107^r—113^r folgt noch Thomas de sortibus —, niemals als Sanctus bezeichnet, was darauf hindeutet, daß der Kodex vor 1323 geschrieben ist.

10. Cod. 1385 der Universitätsbibliothek zu Graz, eine 1416 geschriebene Pergamenthandschrift, enthält die beiden opuscula: De summo bono (fol. 1^r—3^v) und De somniis (fol. 3^v—7^r). Auf diese Handschrift hat zuerst A. Birkenmajer hingewiesen.[14] Diese Handschrift enthält von fol. 1^r bis 3^v (ohne Titelüberschrift) die Abhandlung De summo bono, am Schluß die Notiz: Explicit tractatus de summo bono. Unmittelbar darunter steht: Incipit tractatus de sompnio Boecii daci. Das zweite opusculum De sompniis erstreckt sich von 3^v—7^r. Am Schluß steht: Explicit de sompnio.

11. Cod. II 93 der Stadtbibliothek in Mainz, aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, der die Confessiones des heiligen Augustinus, aszetische Abhandlungen von Henricus de Hassia, Bernhard von Clairvaux in sich schließt, enthält von fol. 44^v—45^v den Text des opusculum De summo bono, das im Explicit dem heiligen Thomas zugeschrieben wird: Explicit liber sancti Thome de summo bono. Auch in einer fol. 44^r vorangestellten kurzen Inhaltsangabe ist Thomas von Aquin als Verfasser des Werkchens bezeichnet: Tabula beati Thome de summo bono.

Auffallend ist, daß in den Pariser Handschriftensammlungen sich diese beiden opuscula bisher nicht haben nachweisen lassen, wie auch die umfangreichen Aristotelesquaestionen des Siger von Brabant in einer Münchener Handschrift von mir aufgefunden wurden. Selbstverständlich ist dabei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß diese jetzt in deutschen oder österreichischen Bibliotheken sich befindenden Handschriften ursprünglich in Paris gewesen sind und auf dem Wege der Handschriftenankäufe, welche deutsche Klöster in Paris machten, in die entsprechenden Klosterbibliotheken und teilweise durch die Säkularisation in die großen staatlichen Handschriftensamm-

[13] Die Handschrift ist beschrieben von A. Patera u A. Podlaha, Soupis rukopien knikovny metropolitan Kapitoly Prazské II, Praze 244. Für gütige Besorgung von Handschriftenphotographien spreche ich dem Vorstand dieser Bibliothek, Sr. Exzellenz Herrn Weihbischof und Generalvikar D. A. Podlaha, meinen Dank aus.

[14] Philosophisches Jahrbuch 1925, 279.

lungen gekommen sind. Die Geschichte der einzelnen Codices zu verfolgen ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung, welche nur eine kurze Einführung in die folgende Textausgabe sein will. Bemerkt sei noch, daß in dem von L. Delisle edierten Handschriftenkatalog der Sorbonne von 1338 das opusculum De summo bono unter dem Namen des heiligen Thomas aufgeführt ist: Eiusdem (sc. Thome) de essentiis vel quiditate entium: Cum in omni specie entium.[15] Der Titel weist zwar auf die Schrift De ente et essentia des Aquinaten hin, aber das Initium bezeugt, daß damit das Büchlein De summo bono sive de vita philosophi gemeint ist.

Die kurze Beschreibung der Handschriften, die wir hiemit abschließen, gibt zugleich auch die Lösung der Autorfrage. Thomas von Aquin, dem die beiden opuscula in der Pommersfelder Handschrift und in der Münchener Kopie derselben zugeteilt sind, scheidet natürlich als Verfasser aus. Ohne Zweifel ist Boetius von Dacien der Autor beider Schriften. Im Clm. 22297, einer dem 13. Jahrhundert nahestehenden Handschrift und in dem freilich viel jüngeren Wiener Cod. 3513 ist das Büchlein De summo bono einem Boetius zugeteilt. Dieser Boetius ist unzweideutig bestimmt, indem die Admonter Handschrift beide opuscula als Werk des Boetius Dacus bezeichnet, die Basler und Grazer Handschrift das andere Schriftchen De sompniis (De sompniorum divinatione oder de sompno et vigilia) gleichfalls dem Boetius Dacus zueignen und schließlich die Prager Handschrift ausdrücklich das Büchlein De summo bono als literarische Leistung des Boetius de Dacia (Boetius de Dacia dicit hec) beurkundet.

Ich verweise hier nochmals auf das hohe Alter der Admonter und der Prager Handschrift, während die Basler jüngere Handschrift als Abschrift einer alten Handschrift Beweiswert besitzt. Das Schriftchen De summo bono ist auch später noch ab und zu zitiert. In dem pseudo-thomistischen Kommentar zur Consolatio philosophiae des Boethius, der nach dem Zeugnis von Cod. 28 des Exon College zu Oxford ein Werk des Guilelmus Whetely ist,[16] wird dieses Schriftchen im Prologus angeführt: Unde Boetius in tractatu de Summo bono dicit: Dolere debent qui delectationibus sensualibus detinentur bona interiora omittendo. Nam dediti bonis sensualibus summa bona non attingunt. Noch in offiziellen Reden, welche im 15. Jahrhundert an der Universität Leipzig bei der Erteilung der akademischen Grade gehalten wurden, findet dieses gleiche opusculum Erwähnung. In einer recommendacio licentiatorum seu magistrandorum der Leipziger Artistenfakultät ist zum Lobe der Philo-

[15] L. Delisle, Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale III, Paris 1881, 84.
[16] Vgl. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin, Münster 1931, 355f.

sophie und der Philosophen eine Stelle aus diesem opusculum angeführt:[17] Meritoque ob id nomen philosophi sortiantur, cum sciencie amatores sunt, et laudibus ob hoc maxime digni, quia boni cum referente venerabili Bohecio in de summo bono philosophus quisque naturaliter bonus est, cum agnoscat turpitudinem accionis, in qua consistit vicium, ipseque solus sciat, quid rectum et rationi congruum judicetur.

Für die Edition des Schriftchens De summo bono sive de vita philosophi habe ich Clm. 317 zugrunde gelegt, da ich diese Handschrift für die beste und älteste halte. Sie hat einige Auslassungen, die aus den anderen Handschriften ergänzt werden können. Ihr steht näher Cod. 1323 L. LXXVII des Metropolitankapitels in Prag, die auch wegen ihres Alters und, wie wir gesehen haben, wegen ihrer Bezeugung der Autorschaft des Boetius von Dacien von hoher Auktorität ist. Keine sonderlich bedeutungsvollen Textverschiedenheiten von den beiden genannten Handschriften weisen Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen und Cod. 262 (2906) zu Pommersfelden sowie deren Kopie im Clm. 453 auf. Die Erlangener Handschrift beruht für beide opuscula auf einer vorzüglichen älteren Vorlage, ihre Fehler sind auf Rechnung des Schreibers zu setzen, der für einzelne Worte, die er offenbar nicht lesen konnte, einen freien Platz ließ. Größere Verschiedenheiten gegenüber den genannten Handschriften zeigen Cod. 485 der Stiftsbibliothek zu Admont und Clm. 22297, zwei Handschriften hohen Alters, von denen die Admonter Handschrift für die Zuteilung der beiden opuscula an Boetius von Dacien, wie wir uns überzeugt haben, ein wichtiger Zeuge ist. Clm. 22297 hat sowohl größere Auslassungen wie auch einzelne umfangreichere Zusätze, auch die Admonter Handschrift hat Auslassungen, Zusätze und Wendungen, die in den anderen Handschriften sich nicht finden. Die viel jüngere, dem 15. Jahrhundert angehörige Wiener Handschrift, Cod. lat. 3513 der Wiener Nationalbibliothek, habe ich mit den anderen Handschriften verglichen, bin aber davon abgestanden, sie für den kritischen Apparat heranzuziehen. Sie bringt nämlich den Text gegenüber den älteren Codices in einer solch freien Form und stellenweise in einer Art glossenartiger Erweiterung, daß ihre Verwertung ein übermäßiges Anschwellen des Variantenapparates zur Folge gehabt hätte, ohne daß für die endgültige Textgestaltung etwas irgendwie Entscheidendes dabei herausgekommen wäre. Auch die ebenfalls dem 15. Jahrhundert angehörige Handschrift Cod. 1385 der Universitätsbibliothek in Graz,

[17] G. Buchwald und Th. Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade an der Universität Leipzig im 15. Jahrhundert aus Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek: Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1921, 21.



die mir durch die Güte der Direktion dieser Bibliothek nach München geschickt wurde, hat für die Gestaltung des Textes keine besondere Bedeutung. Sie ist von allen Handschriften die fehlerhafteste, hat eine Anzahl von sinnlosen Verschreibungen, Auslassungen und Homoioteleuta. Ich habe sie im Variantenapparat zweckmäßig nur mit Auswahl benützen können und konnte dabei ihre vielfache Übereinstimmung mit der Admonter Handschrift wahrnehmen. Die Wiener Handschrift habe ich nur für das Incipit und das Explicit wegen der Autorfrage im kritischen Apparat verwendet. Auch die Varianten der Mainzer Handschrift sind fast ausschließlich Verlesungen, Auslassungen und andere Fehler, so daß sie für die Textgestaltung nicht in Betracht kommen können. Sie wurden nur an ein paar Stellen berücksichtigt.

Für die Edition der zweiten Abhandlung De sompniis oder De sompniorum divinatione oder De somno et vigilia lege ich die Erlanger Handschrift zugrunde, die, wie gesagt, auf einer sehr guten alten Vorlage beruht — sie gehört ja selber noch dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert an — und einen guten Text darbietet. Ihre Auslassungen und Lesefehler des Schreibers können aus den anderen Handschriften ergänzt und verbessert werden. Die Pommersfelder Handschrift und deren Münchener Abschrift stimmen mit dem Erlanger Text größtenteils überein. Hingegen weicht die Admonter Handschrift in zahlreichen Wendungen von den genannten Handschriften ab. Der viel jüngere, dem 15. Jahrhundert angehörige Cod. A. VIII 8 der Universitätsbibliothek zu Basel beruht auf einer alten Vorlage, die zu keiner der anderen Handschriften in enger Beziehung steht. An einer Stelle bietet sie allein den durch den Kontext geforderten richtigen und vollständigen Text.

Clm. 317 = M
Clm. 22297 = m
Clm. 453 = S
Cod. Erlang. 485 = E
Cod. Admont. 485 = A
Cod. Pommersfeld. 262 (2906) = P
Cod. Basil. A. VIII 8 = B
Cod. Pragensis 1323 L. LXXVII = Pr
Cod. Vindob. 3513 = Vi
Cod. Graec. 1385 = G
Cod. Mogunt. II 93 = Mo

I

OPUSCULUM MAGISTRI BOETII DACI DE SUMMO BONO SIVE DE VITA PHILOSOPHI.

Cum in omni specie entis sit aliquod summum (M 294ʳ β) bonum possibile et homo quedam species entis est, oportet, quod aliquod summum bonum sit homini possibile, non dico summum bonum absolute sed summum sibi. Bona enim possibilia homini finem habent nec procedunt in infinitum. Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus. Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, que plantarum est, nec secundum animam sensitivam, que bestiarum est, unde et delectationes sensuales bestiarum sunt. Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est. Est enim summum regimen vite humane tam in speculando quam in operando. Ergo summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum intellectum et ideo dolere debent homines, qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur, quod bona intellectualia obmittunt, quia suum summum bonum nunquam attingunt. Intantum enim sunt dediti sensibus, quod non querunt, quod est bonum ipsius intellectus. Contra quos exclamat Philosophus dicens:[18] Ve vobis hominibus, qui computati estis in numero bestiarum et quod in vobis divinum est non attendentes. Divinum autem in homine vocat intellectum, quia si in homine aliquid divinum est, dignum est, quod hoc sit intellectus. Sicut enim, quod in tota universitate entium optimum est, hoc est divinum, ita etiam, quod in homine optimum est, hoc vocamus divinum.

Incipit vita philosophi *M in margine supra.* Liber Thome de summo bono *P* Liber beati Thome de summo bono *S* Liber de summo bono Boetii Daci *A in margine infra* Boetius de summo bono *Vi.* In *m E et G titulus et incipit desunt.* **1** in omni] qualibet in *Pr* possibile] non dico summum bonum absolute sed summum bonum in homine, bona hominum possibilia finem habent nec procedunt *m* **2** et] sed *m* oportet ergo *m* **5** bonum *om. P S* quod] quid *M* **5** summum bonum homini *A* investigemus *A P S* investigabimus *Mo* **6** debetur sibi *om. M* **6** sq. optimam] per optimam *Pr* **7** virtutem est *M* **8** delectationes] actiones *A G* **9** sensuales] sensibiles *A G Mo* **9** sq. Est enim summum bonum respectu humane vite *m* cum enim summum regimen vite humane sit tam in speculando quam in practicando *Pr* **11** homini *om. m* **11** sq. secundum intellectum] per intellectum *m* **12** tantum *om. m* secundum delectationes *M* **13** obmittunt] dimittunt *A G* **14** Cum dediti sint bonis sensibilibus *m* **14** bonum *om. M* querunt illud *M* **15** ipsius *om. A* Clamat *m* Philosophus *om. A G* Plinius (?) *m* **16** homines *A E P S Pr G* hominibus *M m* de numero *m* **17** divinum est] bonum est *A* intendentes *A m Mo* intuentes *Pr* **18** quia si] Si autem *m* Si enim *A Pr G*

[18] Hoc dictum in Aristotelis libris inveniri nequit.

1 Preterea cum intellectus humani una sit potentia speculativa et alia practica, quod apparet ex hoc, quod homo quorumdam est speculativus, quorum non est activus ut eternorum, et quorumdam etiam est activus secundum regimen intellectus, per quod operatur medium eligibile in omnibus actionibus hu-
5 manis, ex hoc scimus has duas potentias intellectuales esse in homine. Summum autem bonum, quod est homini possibile secundum potentiam intellectus speculativi, est cognitio veri et delectatio in eodem. Nam cognitio veri delectabilis est. Intellectum enim delectat intelligentem et quanto intellectum magis fuerit mirabile et nobile et quanto intellectus apprehendens fuerit maioris
10 virtutis in comprehendendo perfecte, tanto delectatio intellectualis est maior. Et qui gustavit talem delectationem, spernit omnem minorem ut sensibilem, que in veritate minor est et vilior, et homo, qui eligit eam, propter eam vilior est quam qui eligit primam.

Unde ex hoc, quod intellectum delectat intelligentem vult Philosophus in
15 XII. Metaphysice[19] quod intellectus primus vitam habet voluptuosissimam. Cum enim intellectus primus sit maxime virtutis in intelligendo (M 294$^{\mathrm{r}\alpha}$), intelligibile autem, quod intelligit, sit nobilissimum, quia sui ipsius essentia quid enim nobilius potest intellectus divinus intelligere quam sit essentia divina? — ideo habet vitam voluptuosissimam. Unde cum nullum maius bonum
20 possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium, que sunt a primo principio, et per hoc primi principii, sicut possibile est, et delectatio in illo, tunc sequitur, quod superius conclusum est, quod summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum speculativum, est cognitio veri in singulis et delectatio in eodem.

2 apparet] oportet *m* **3** etiam *om. P S* regnum *A* nomen *M P S* rationem *m* **4** per quod] perquam *m* humanis *om. m* **5** potentias intellectuales] in genere *add. A G Mo* **6** intellectus speculativam *P S Pr Mo* **8** intelligentem] intelligere *m* **8** sq. et quanto— nobile *om. m* **8** quanto intellectum] intellectui *E M* **9** et nobile] et magis nobile *G Pr Mo* apprehendens] comprehendens *m Pr G Mo* **10** comprehendendo] apprehendendo *A E P S* perfecte] et perfectionis in intelligendo *add. m* **10** maior] melior *M* **11** gustavit] gustaverit *m* gustabit *M* minorem *A P S M m* aliam *E* **12** sq. homo — primam] hoc tam ei qui diligit eam quam ei qui spernit primam eligendo ipsam *m* **12** propter eam *om. P S* **14** intellectum delectat intelligentem] intellectus delectatur intelligere *m* vult] ut vult *m* **15** sq. quod intellectus — cum enim *om. m* **15** habet voluptuosissimam] multam habet voluptuositatem *P S* voluptuosissimam] voluptuosam *Pr* **18** quam sit] quid sit *m* **19** vitam] voluptuosam et *add. Pr* **20** universitatis] universalitatis *Pr* veritatis *P S* **21** a primo principio] prima principia *A* **22** conclusum] concessum *E P S* **23** sq. sit intellectum speculativum quod est cognito veri *PS*

[19] Aristoteles, Metaph. l. XII cap. 7 1072b, 24.



Item summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum practicum, est operatio boni et delectatio in eodem. Quid enim maius bonum potest homini contingere secundum intellectum practicum quam operari medium eligibile in omnibus actionibus humanis et in illo delectari? 1

Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitie delectatur et eodem modo intelligendum est de operibus aliarum virtutum moralium. Ex hiis que dicta sunt manifeste concludi potest, quod summum bonum, quod est homini possibile, est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque. 5

Et quia summum bonum, quod est homini possibile, sit eius beatitudo, sequitur, quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana. Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam. In hiis enim duobus consistit vita beata. Hoc enim est maius bonum, quod homo a Deo recipere potest et quod Deus homini dare potest in hac vita, et ille homo rationabiliter longam vitam desiderat, qui eam propter hoc desiderat, ut perfectiorem se reddat in hoc bono. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini, quam in vita futura per fidem expectamus. Et cum tantum bonum homini sit possibile, sicut iam dictum est, dignum est, ut omnes actiones humane in ipsum dirigantur, ut ipsum concludant. Sicut enim omnes actiones in lege aliqua recte sunt et ut oportet, cum tendunt in finem legis, et meliores secundum quod fini legis propinquiores, actiones autem, que adversantur fini legis, que vel diminute sunt vel indifferentes scilicet neque opposite fini legis neque secundum precepta legis (M 294ᵛβ), omnes tales actiones peccatum sunt in lege illa tamen secundum magis et minus, ut patere potest ex dictis: sic 10 15 20 25

1 summum autem bonum *m* **4** eligibile] intelligibile *A* **5** nisi qui *om. M* operibus] actionibus *A* operationibus *G* **7** possibile] in hac vita *add. m* **8** in] eodem vel in *add. M* **9** sit eius beatidudo] est habitudo *M G* habitudo humana *M* **9** sqq. sequitur — beatitudo humana] et hec est beatitudo humana *m* **11** ordinata est] rationabiliter est inchoata *m* in civitate *om. m* **12** contemplantes] speculantes *E* **13** et vivant] ut sic vivant *m* beatam] bonam *E* **16** qui eam — desiderat *om. m* **17** perfectiorem] perfectum *M* perfectiorem *m E P Pr* **18** per rationes *m P G* **19** per fidem *om. m* tantum] summum *G* **20** dignum] congruum *G* actiones] affectiones *A* affectationes *G* **21** ipsum — concludant] ipsum bonum concludant *P S* enim *om. M m* actiones] operationes *m* **22** aliqua *om. m* ut oportet *om. m* **22** sq. et meliores — fini legis *om. E* **24** diminute] etiam perfecte secundum precepta legis *add. P S P* non secundum precepta vel legis *add. G* **25** sqq. secundum — tendunt] tendunt et non perfecte secundum legis precepta non appropinquando fini legis omnes actiones tales peccata sunt et in lege ille sunt delectationes et desideria hominis que tendunt *m* **26** secundum *om. M* ex] hiis *add. A* **26** sq. sic est] quia sicut est *A*

1 est in homine, quia omnes intentiones et consilia actiones et desideria hominis que tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, secundum quod iam dictum est, recte sunt et secundum quod oportet, et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia propter summum bonum, ad quod innatus est,
5 et cum operatur sic, bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem. Omnes autem actiones hominis, que non ordinantur ad hoc bonum, vel que non sunt tales per quas homo redditur fortior et magis dispositus ad operationes, que ordinatur ad hoc bonum, peccatum sunt in homine.

10 Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis aut opera, per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis. Ideo felix sive comedat sive dormiat sive vigilet feliciter vivit dummodo illa facit, per que redditur fortior ad opera felicitatis. Unde omnes actiones hominis, que non dirigantur in hoc summum bonum hominis, quod iam dictum est, sive opponantur sibi
15 sive indifferentes sint, peccatum sunt in homine secundum tamen magis et minus, ut patet ex se; et omnium actionum illarum causa est inordinata concupiscentia, que etiam est causa omnis mali in moribus. Inordinata etiam concupiscentia hominis ipsa est causa maxime impediens hominum a suo desiderato naturaliter. Cum enim omnes homines naturaliter scire desiderent, pau-
20 cissimi tamen homines, de quo dolor est, studio sapientie vacant inordinata concupiscentia eos a tanto bono impediente. Videmus enim quosdam pigritiam vite sequi, quosdam voluptates sensibiles detestabiles et quosdam desiderium bonorum fortune et ita omnes homines hodie impediri inordinata concupiscentia a suo summo bono exceptis paucissimis honorandis viris.

1 quia *om. A* actiones et desideria *om. G* **2** quod est homini possibile] ad quod innata est *E* **2** ssq. quod est homini possibile — propter summum bonum *om. E* **3** recta *M Pr* et secundum quod oportet *om. E P S* quod — homo] hoc oportet quod cum homo *Pr* **4** quia propter *om. M* **4** ssq. operatur — peccatum sunt in homine] qui propter summum bonum operatur ordinatus est quia tunc non operatur ad hec bona vel ad illa, sed operatur hec et illa, ut reddatur fortior et magis dispositus ad operationes que ordinantur ad hoc bonum, sed quecumque homo operatur non respiciendo intentionem ad hoc bonum, tales operationes peccata sunt in homine *m* **6** omnes tamen *E* hominis *om. A* **10** nihil *om. M* **11** redditur] intelligitur *A* **11** sq. vel magis habilis — per que redditur *om. A* **11** opera felicitatis] ad opera per que redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis *add. Pr* **12** vigilet] sive merdet *add. Pr* facit] agat *g* **13** hominis *om. A* **14** opponantur] operatur *m* sibi *om. P S* **15** secundum *om. M E* **16** et ominum] et rerum *Pr* **18** ipsa *om. Pr* desiderato naturaliter] desiderio naturali *m P S Pr* **20** tamen] tantum *m* dolendum est *P S* studio *om. E m* **21** impediente] impedire videmus *m* impedit *Pr* **22** detestabiles] delectabiles *m Pr* et quosdam] vero *add. m*] autem *add. Pr* **23** bone fortune *m* hodie *om. A* impedit *m Pr*

Quos voco honorandos, quia contempnunt desiderium sensus et sequuntur rationum delectationem et desiderium intellectus insudantes cognitioni veritatis rerum. Quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem. Nam sicut omnes virtutes inferiores, que sunt in homine, sunt propter virtutem supremam — nutritiva enim est propter sensitivam eo quod sensitiva est perfectio corporis cuiusdam animati, corpus autem animatum non potest esse sine nutrimento, nutritiva autem virtus est, que nutrimentum alterat et convertit, propter (M 295ra) quod contingit, quod nutritiva in homine sit propter sensitivam, sensitiva autem est propter intellectivam eo, quod intellecta in nobis sunt ex ymaginatis, ideo difficilius illa intelligimus, que secundum se esse ymaginatum habere non possunt in nobis. Ymaginatio autem non comprehendit nisi post sensus, cuius probatio est, quia omnis ymaginans sensibiliter afficitur. Unde secundum Philosophum[20] ymaginatio sive fantasia est motus factus ex sensu secundum actum — sic omnes operationes omnium virtutum inferiorum, que sunt in homine, sunt propter operationes virtutis supreme, que est intellectus. Et inter operationes virtutis intellective, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu, qui est homini possibilis.

Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientie. Unde omnes virtutes, que sunt in philosopho, operantur secundum ordinem naturalem, prior propter posteriorem, inferior propter superiorem et perfectiorem. Omnes autem alii homines, qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, que sunt in illis operibus, innaturaliter ordinati sunt, et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat. Est enim philosophus virtuosus moraliter loquendo propter tria: Unum est, quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et nobilitatem actionis, in qua consistit virtus. Ideo facilius potest eligere unum istorum et vitare

1 inter quos voco *Pr* **1** sq. quia contempnunt — honorandos *om A* **2** rationum *om. Pr* insudantes] insistentes *Pr* **3** honorandos] venerandos *Pr* **4** virtutes interiores *P S G* **5** supremam] naturaliter *add. Pr* eo quod sensitiva *om. A* **7** alterat] suscipit *Pr* **12** post sensum *A E P S* propter sensus *Pr* **14** sic omnes *om. A* omnes *om. Pr.* **16** Et inter] Et item *Pr* virtutis summe et intellective *m* **17** homo] qui *m* homo *om. A* **19** philosophi *om. m* ponunt] expendunt *A G* Unde *om. m* **20** que sunt *om. m* **22** alii *om. A* eligentes] eligunt *Pr* **23** sq. naturaliter inordinati sunt *m* **24** enim] autem *m* etiam *Pr G* **28** Cognoscat *E* consistit vitium *om. A. P S.* **29** istorum] illorum *m*

[20] Aristoteles, De Anima, l. III cap. 3. 429a, 1: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης.

1 reliquum et semper agere secundum rectam rationem. Qui cum sic agit, nunquam peccat. Hoc autem non contingit ignoranti. Nam ignorantem grave est recte agere. Secundum est, quia, qui gustavit delectationem maiorem, spernit omnem delectationem minorem. Philosophus autem delectationem intellec-
5 tualem gustavit in speculando virtutes entium, que est maior quam delectatio sensus. Ideo spernit delectationes sensibiles, et plura peccata et vitia sunt in excessu delectationis sensibilis. Tertium est, quia in intelligendo et speculando non est peccatum. In summis enim bonis non est possibilis excessus et peccatum. Actio autem philosophi est speculatio veritatis. Ideo philosophus
10 facilius quam alius est virtuosus. Sic philosophus vivit sicut homo natus est vivere et secundum ordinem naturalem.

Cum enim virtutes in eo inferiores et actiones earum sint propter virtutes superiores et actiones earum et omnes universaliter (M 295$^{r}\beta$) propter virtutem supremam et actionem ultimam, que est speculatio veritatis et delectatio
15 in illa et precipue veritatis prime. Nunquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum. Questio enim de intellectu divino naturaliter est sciri desiderata ab omnibus hominibus, ut dicit Commentator.[21]

Desiderium enim cuiuslibet scibilis est aliquod desiderium primi scibilis. Cuius probatio est, quia quanto magis entia appropinquant primo scibili, tanto
20 magis illa scire desideramus et tanto magis in speculatione earum delectamur.

Ideo philosophus speculando entia causata, que sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem, inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quedam manuductio in cognitionem sue cause. Et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necessarium est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem prime cause. Et quia in speculando consistit delectatio et tanto maior quanto intelli-

1 rectam rationem] rectam viam *Pr* **2** ignorantem] ignoranti *A* **3** maiorem] intellectualium *m* **4** omnem delectationem minorem] delectationem sensibilium *m* **5** sq. virtutes—spernit] et ideo amat delectationes intellectuales et spernit *m* **5** virtutes rerum *P S* **6** delectationem sensibilem *Pr* **8** summis] simpliciter *E Pr* possibilis excessus et] possibile *M* **10** facilius] simplicius *m* Sic] Ideo *A E P S Pr* sicut] secundum quod *P S* homini innatum est *m Pr* **12** cum autem virtutes *Pr* omnes virtutes *A E m G* in eo *om. A* **12** sq. sint propter virtutes — universaliter *om. m* **15** et precipue veritatis prime *om. M* **17** desiderata] et desiderari *m* unde dicit *m* **18** enim *om. E* **19** appropinquant] propinqua *Pr* aliqua scientia appropinquat *m* **20** eam scire *m* **21** philosophi etiam *m* causata] tanta causata *E* causata *om. m* **22** et ordinem eorum *om. A* inducuntur *m* **23** quia cognitio effectuum] et utrorumque *m* manuductio] inductio *m* in cognitione *P S* **25** aliam causam] aliquam causam *E m* per quam *add. M m* **26** tanto maior quanto] et maior cum *A E M P S*

[21] In Averrois operibus hoc dictum verbotenus non inveni.

gibilia sunt nobiliora, ideo philosophus ducit vitam valde voluptuosam. Philosophus etiam cognoscens et considerans, quod necesse est hanc causam esse sibi causam essendi hoc est aliam causam non habere — si enim in mundo nihil esset, quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset — considerans etiam, quod necesse est hanc causam esse eternam et incommutabilem semper uno modo se habentem. Si enim ipsa non esset eterna, universaliter nihil esset eternum. Et iterum cum quedam in mundo sint entia nova et unum novum non potest esse causa sufficiens alterius novi, ut ex se patet, sequitur manifeste, quod omnia nova, que sunt in mundo, universaliter sunt ex causa eterna. Et hec causa etiam est incommutabilis semper uno modo se habens, quia transmutatio non est possibilis nisi in rebus imperfectis. Et si aliquod ens est perfectissimum in mundo, dignum est, quod hoc sit prima causa. Considerans etiam, quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa et quod sicut hec prima causa est causa productionis entium sic et ordinationis eorum ad invicem et conservationis eorum in esse: quorundam secundum suum numerum et sine omni transmutatione sicut substantiarum separatarum et quorundam secundum numerum suum tamen cum transmutatione sicut corporum celestium et quorundam secundum speciem tantum suam sicut sunt illa, que sunt sub orbe sicut sunt infimi gradus entium. Considerans etiam, quod sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur. Nam ens illud, in quo est principium, a quo omnia coniunguntur illi fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus (M 295va). In hoc tamen ordine latitudo est et entia, que in hoc ordine primo principio magis sunt propinqua, sunt entia nobiliora et magis perfecta, que autem sunt in hoc ordine magis remota a primo principio, illa sunt entia magis diminuta et minus perfecta.

Est autem hoc primum principium in hoc mundo sicut paterfamilias in domo et dux in exercitu et bonum commune in civitate. Et sicut exercitus est unus ab unitate ducis et bonum exercitus per se est in duce, in aliis autem secundum

2 etiam] enim *PS* autem *A E* et considerans *om. m* **3** aliquam causam *E* non habere] in essendi *add. m* **5** etiam quod necesse est *om. m* eternam] essentiam *add. m* **5** sq. et incommutabilem — eterna *om. A* **6** ipsa *om. E P S* **7** entia nova] quedam nova *Pr* **8** manifeste] immediate *m* **9** ex causa] a prima causa *m* **11** non est possibilis in rebus perfectis *m* **12** dignum est] oportet *m* **13** esse ex ipsa] non habere esse ex seipso *m* **14** entium] omnium entium *m* ordinationis] entium *add. m* **16** sq. sicut substantiarum — transmutatione *om. A* **17** secundum *A* **18** sq. illa que sunt sub orbe sicut sunt *om. M* **21** est principium] principio *M* conjunguntur — ad quem omnia *om. A* **21** sq. illi fini—Deus benedictus] sive ad quod omnia reducuntur est ens primum secundum philosophos quod est ens benedictum *m* **22** Deus] dominus *Pr* **23** ssq. latitudo — que autem sunt *om. m* **27** Est autem] cum enim *Pr* mundo] sit *add. Pr*

1 ordinem, quem ad ipsum habent, sic ex unitate huius primi principii est unitas huius mundi et bonum huius mundi est per se in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem ab hoc primo principio et ordinem ad ipsum, ut nullum sit bonum in aliquo ente mundi, nisi sit ab hoc primo 5 principio participatum.

Philosophus autem hec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius, quia nos amamus illud, a quo nobis bona proveniunt, et maxime amamus illud, a quo nobis maxima bona proveniunt.

Ideo philosophus cognoscens omnia bona sibi provenire ex hoc primo prin- 10 cipio et sibi conservari in esse in quantum conservantur per hoc primum principium inducitur in maximum amorem huius primi principii et secundum rectam rationem nature et secundum rectam rationem intellectualem. Et quia quilibet delectatur in illo quod amat, et maxime in illo, quod maxime amat, et philosophus maximum habet amorem huius primi principii, sicut declaratum 15 est sequitur, quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis sue et hec est sola recta delectatio. Hec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem nature et qui acquisivit optimum et ultimum finem vite humane. Primum autem principium, 20 de quo sermo factus est, est Deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

II

TRACTATUS MAGISTRI BOETII DACI DE SOMPNIIS SIVE DE SOMPNIORUM DIVINATIONE.

Cum omnis actio sit ab aliqua virtute et propter aliquod (E 161vβ) bonum sicut propter finem agentis necesse est, ut secundum differentiam virtutum,

1 quem ad ipsum habent] quem habent ad ducem *E m* **2** hujus *om. A m* et bonum hujus mundi est *om. m* **2** sq. in aliis—ab hoc primo principio *om A* **3** ordinem] ordinationem *Pr* **4** ipsum] habet *add. A* **6** adducitur *A P S* admirationem] amorem *m* assimilationem *M* **9** omnia sua bona *Pr* **10** in esse in quantum] que *M* **11** sq. et in amorem — intellectualem *om. m* **12** sq. Et quia — quod amat] Et quod ergo delectatur in eo quod amat et maxime delectatur in eo quod maxime amat *E m P S* et maxime in illo quod maxime amat *om. M* **15** sequitur] sciendum igitur *m* **21** Amen] Explicit vita philosophi *add. M* Explicit liber beati Thome de summo bono *add. S Mo* Boetius de summo bono *m in margine supra* Et hic est finis Boetii de summo bono *Vi In A et E Explicit deest* Boetius de dacia hec dicit *Pr* Explicit tractatus de summo bono *G* **22** Liber do sompno et vigilia magistri Boecii Daci *A in margine infra.* Tractatus de sompniorum divinatione *B* Incipit tractatus Thome de sompniis *P* Incipit tractatus beati Thome de sompniis *S In E incipit et inscriptio desunt.* Incipit tractatus de sompnio Boecii daci *G* **23** virtutum] diversarum *add. B*

que sunt in homine, sit differentia actionum hominis et differentia bonorum sibi possibilium ex suis actionibus. Virtutum autem, que sunt in homine, quedam sunt naturales, quedam morales et quedam intellectuales. Ideo secundum hoc actionum hominis quedam sunt naturales, quarum principium non est cognitio sed natura, alie morales, quibus eligit homo medium eligibile in singulis determinatum secundum iudicium prudentie, et alie sunt actiones contemplative, quibus speculatur homo veritatem entium. Propter hoc etiam bonorum homini possibilium quedam sunt naturalia, quedam moralia et quedam intellectualia. Summum autem bonorum naturalium est conservatio individui et continuatio speciei. Huius autem gratia agit quidquid agit homo naturaliter, hoc est per virtutes naturales, que sunt nutritiva et augmentativa (E 162[ra]) per quas habetur conservatio individui et generativa, per quam habetur continuatio speciei. Summum autem bonum, quod est homini possibile ex actionibus moralibus, est felicitas politica. Ipsa enim non est propter aliud quoddam bonum morale, sed omnia bona moralia sunt propter ipsam. Ultimum autem bonum, quod est homini possibile in actionibus intellectualibus, est perfecta cognitio veritatis et contemplatio illius et delectatio intellectualis, que est coniuncta illi contemplationi, que conservat actionem contemplandi et eam continuat, quia delectatio coniuncta actioni eam prolongat, sicut tristitia coniuncta actioni eam abbreviat et corrumpit. Qui etiam alias delectationes sibi querunt, hoc faciunt, quia aut nihil aut modicum huius delectationis gustaverunt.

Et quia virtus naturaliter inclinatur ad suum bonum et suum delectabile, ex hoc contingit, quod quidam homines contemplativi bene nati ad scientias ex parte corporis sui et anime nec impediti ab eis propter curas exteriores incipiunt profunde perscrutari de eo, quod cogitant admirantes ob defectum cause sicut quidam nuper vehementer admirantes, quomodo homini per sompnium possit fieri recognitio eventuum futurorum, de quibus numquam cogitavit, rogabant instanter, ut eis scriberem, quid per sompnium sciri possit et quomodo.

Quorum precibus consentiens primo quero, utrum scientia sompnialis sit possibilis sive utrum homo per sompnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum.

Et videtur primo, quod non. Scientia in nobis est effectus rationis certe vel probabilis. Sed nec est ratio certa nec probabilis, quod aliquis sompnians lune

2 ex actionibus autem virtutum *P S* **5** eligit *B*] agit *A E P S G* in singulis] actionibus talibus *add. B* **6** secundum iudicium prudentie *om. B* sunt actiones *om. B* **7** homo om. *E P S* veritas *E P S* **9** Summum] Ultimum *B* **11** per virtutes] propter virtutes *A* **12** conservatio—habetur *om. B* **13** Summum] Ultimum *B* **18** continuari *A* **19** prolongat] continuat non abbreviat vel corrumpit *B* **20** sq. hoc fit *B* **24** animi *P S* **27** et rogaverunt *B G* **28** scire possent *A* **29** consentiens] acquiescens *P S* primo *om. A B* **32** sq. vel probabilis *om. B* **33** ratio certa] ratio recta *E* Sed nec—probabilis] Sed non est probabile *B*

1 exaltationem in celo debeat consequi augmentum fame sue et quod sompnians solis defectum debeat diminutionem fame sue pati, sicut dixerunt antiqui philosophi divinatores sompniorum. Ergo, etc.

Preterea sompniorum omnium, que apparent nobis dormientibus, quedam 5 sunt in nobis per fantasmata in vigilia recepta et in anima nostra conservata, quedam fiunt in nobis per ydola, que format ymaginatio in nobis dormientibus apud passiones anime vel corporis. Sed per sompnia primo modo facta non possumus scire futura, quia fantasma non facit cognitionem alicuius nisi in ratione presentis. Nec per sompnia secundo modo facta in nobis, quia ymagi-10 natio non cognoscit aliquid in ratione futuri, quia ydolum quod format in nobis dormientibus non est alicuius in ratione futuri. Ergo talis apparitio sompnialis non potest nos ducere in cognitionem eventuum futurorum.

Preterea quidquid scimus aut addiscentes aut invenientes scimus. Dormiens per sompnium suum non acquirit scientiam futurorum per inventionem, tunc 15 enim non vacat speculationi rerum nec per doctrinam, tunc enim non vacat doctrine, ut per se patet. Ergo, etc.

Oppositum tamen arguitur, quia vix est homo, cui non est factum sompnium alicuius futuri significativum, ut quilibet in se experitur. Sompnians enim surgens ita sepe invenit in re sicut sompniavit.

20 Dicendum, quod scientia sompnialis sive divinatio de futuris per sompnia est possibilis. Et ut perfecte intelligamus, per que sompnia non possunt sciri futura et per quam viam et per que sompnia possunt sciri futura et per quam causam considerandum est, quod sompniorum que apparent nobis dormientibus quedam sunt (E fol. 162r β) accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum 25 habentia, sed se habent ad eventum futurorum sicut aliquo ambulante coruscavit. Et sicut aliquo ambulante aliquando fit coruscatio, licet nullus sit ordo unius ad alterum, sic aliquando fit alicui aliqua apparitio sompnialis, qui postea videt eventum extra animam in re similem, cum tamen nullus sit ordo unius ad alterum, quando eventus contingit. Qui eventus contigisset, etiam si 30 apparitio sompnialis similis sibi facta non fuisset sicut etiam aliquo ambulante coruscavit, cum tamen coruscasset etsi ipse non ambulasset. Et sicut per

1 sq. debeat consequi dimunutio fame sue *E* **5** fiunt in nobis *A* **6** que formant ymagines *A* in nobis dormientibus *om. B* **7** apud] propter *B* **8** cognitionem] immutationem *B* **10** sq. quia ydolum — in ratione futuri *om. B P S* **14** sq. tunc enim — speculationi rerum *om. B*] tunc enim non ualeat considerare qualitates rerum *E* **17** arguitur] videtur *A G* non] nunquam *A* **18** ex re experitur *E* **20** Dicendum] Ad questionem est dicendum *PS* **21** Et ut perfecte intelligamus] Ex hiis perfecte intelligimus *A* **24** accidentia] occulta *P S* ad eventum futurorum] aut eventum ad futura *P S* **27** alicui] aliter *A* apparitio *AB*] operatio *E P S* **28** in re similem] in re sensibili *B* **29** quando eventus contingit *om. E* **30** sompnialis similis sibi] sic *B* **31** Et sicut] Et ergo *B*] Et sic *P S*

ambulationem non contingit scire, quod coruscatio sit futura, ita et per talia sompnia non est possibile divinare de futuris respectu quorum sunt accidentia.

Et si tu queras, unde causentur talia sompnia, dico, quod per fantasmata a nobis recepta in vigilia et conservata in anima, que nobis dormientibus motibus exterioribus cessantibus et etiam motu vaporum ascendentium ab impetu suo cessante apparent virtuti ymaginative. Que apparitio est sompnium et per talia sompnia maxime contingit decipi, quia videns tale somnium cum expergescit aliquando videt illam rem, cuius fantasma in sompnio vidit et credit, quod jam videt illam rem propter hoc, quod in sompnio ei apparuit ejus phantasma, cum tamen non sit ita, ut de se patet nec e converso.

Et si antequam illam rem vidisset, fuisset memor sompnii sui, crederet, quod propter ipsum rem illam deberet videre, cum tamen manifestum est, quod non est ita.

Ideo contingit, quod multa apparent dormientibus, quoram similia nunquam fiunt extra in rebus, et hoc solum fit per viam dictam. Et ista sompnia ut frequentius sunt de rebus, que sunt agibiles a nobis. Sicut etiam fit in vigilia, ambulans per viam ibi non cogitat de pluvia vel de eclipsi et statim cum cogitat, fit res quam cogitat, cum tamen manifestum est, quod nec fit illa res, quia ipsam cogitat nec e converso. Sic aliquando dormiens videt fantasma eclipsis vel yridis et vigil factus statim videt eclipsim vel yridem. Et tamen manifestum est, quod nec propter apparitionem sompnialem istorum videt iam ista nec propter hoc, quod ista iam vidit, fiebat sibi de eis iam apparitio sompnialis, sed propter istorum fantasmata prius recepta et in anima conservata, que apparent dormienti motibus interioribus et exterioribus cessantibus, ut dictum est. Motus enim maiores prohibent frequenter perceptionem motuum minorum.

Per ista ergo sompnia non contingit de futuris divinare, sed per ea fit deceptio et causa hujus dicta est. Ipsa enim generantur in nobis secundum viam dictam. Ex predictis enim manifestum est, quare multa eorum, que apparent dormientibus nunquam fiunt in rebus extra.

Alia autem sunt sompnia, que sunt causa futurorum. Sicut enim homo aliquando vehementer cogitans de aliqua actione in dormiendo memor est illius actionis vigil factus, sic aliquando homini in dormiendo apparet fantasma

2 divinari *E* 3 Si autem queras 4 que—dormientibus] et in nobis *B* 5 ascendentium *om. E* 7 expergescit] expers fit *E* 9 jam vidit *A*] jam videat *P S* 11 memor] apparitio *P S* 15 solum *om. A* 16 de] in *A* a] in *A G* Sicut etiam] Et ergo *B* 17 ambulans] hic ambulans *A G* aliquis ambulans *B* cum cogitat *om. B* 18 sq. nec fit illa res] illa res non fit *A G* 24 dormienti] in dormientibus *B* 28 sq. Ipsa enim — viam dictam *om. B* 29 Ex predectis enim] Ex hiis dictis etiam *A G* 33 vigil factus *om. E* 33 sq. fantasma alicuius] ordo et modus actionis illius *B*

alicuius rei agibilis ab ipso, qui illam rem et modum agendi penes se ordinat in sompnio et surgens memor sompnii sui et iudicat, quod actio bona est et modus agendi, et tunc agit sicut preconceptum fuit in sompniis. Et tale sompnium est causa futurorum, quia si fantasmate talium agibilium in sompnio non sibi apparuissent, in opus talium non processisset. Ideo per tale sompnium (E fol. 162va) contingit scire futura. Cause enim suos effectus notificant. Ex sompniis autem ista sunt signa futurorum.

Et quedam istorum sompniorum causantur in nobis ex causa exteriori sicut aliquando ex aliqua constellatione, que alterat medium usque ad corpus dormientis. Ex qua cum in corpore dormientis fit calefactio magna vel modica, quia parvi motus dormientibus videntur magni, quia anima non est occupata aliis motibus impedientibus istos, quam cum percipit virtus ymaginativa format ydolum conveniens illi passioni et sompniat dormiens se ambulare per ignem.

Et si fit fortis infrigidatio in corpore dormientis per viam predictam causata, cum eam percipit virtus ymaginativa et simul cum hoc percipit motum, quem facit fantasma ibi prius receptum et in anima conservatum, format ydolum istarum rerum coniunctarum modo competentiori quo potest. Hoc enim est de ratione virtutis ymaginative scilicet formare ydolum ad imitationem et similitudinem rei, cuius motum percipit, propter quod et ymaginativa dicta est. Et tunc sompniat dormiens se ambulare per nives, etc. Expergefactus autem quantum est ex parte ipsius sompnii, nisi ignorantia sompniantis hoc impediat, potest cognoscere presentem passionem corporis, ad quam sequebatur forma sompnialis, quia per effectum possibile est coniecturare de causa. Et per passionem, quam cognovit per sompnium, potest etiam cognoscere constellationem vel aliquid aliud, ex quo illa passio causabatur propter eandem rationem. Et quia illa passio corporis, ad quam sequebatur forma sompnialis, potest esse causa alicuius futuri effectus in corpore sicut sanitas vel infirmitas, ideo per illam passionem potest sompnians cognoscere effectus, quos cognovit per sompnium. Ergo per sompnium potest futura cognoscere, quorum illa passio est causa.

Potest enim illa passio impediri ab actione sua et ideo potest effectus non evenire, cuius sompnium potuit esse signum. Sicut enim in hiis, que fiunt a proposito, multa eorum, que bene disposita sunt fieri, superveniente maiore consilio mutata sunt, sic etiam frequenter contingit in hiis, que aguntur per

3 preconceptum] perceptum *A* **6** Cause—notificant] Est enim causa suos effectus notificans *B* **7** autem ista] alia *A G* **11** quia parvi] motus parvi *B* **13** dormiens *om. A G* **14** Et — fortis] Si fuerit *P S* Si fuerit et si fortis est *B* **17** competentiori] conventiori *B* **61** sompnii] sompniantis *A G* **22** presentem] in presenti *B* corporis *om. P S* **24** quam cognovit — cognoscere *om. P S* **32** ssq. que bene disposita sunt — quando multa eorum *om. A G* **33** que aguntur per naturam] que fiunt naturaliter *B*



naturam, quando multa eorum, que bene disposita sunt fieri quantum est in suis causis naturalibus, superveniente fortiori causa contraria istas corrumpente impedita sunt. Ideo physicus syllogizans conclusionem aliquam per causas tales videlicet in quarum virtute est recipere impedimentum, certificat illam quantum est in illis causis, sed non certificat illam simpliciter, quia cause, per quas syllogizat, recipere possunt impedimentum. Sicut cum medicus arguit: In cuius corpore est humor superfluus crudus et indigestus, ille morietur. Sortes est huiusmodi. Ergo, etc., iste medicus bene demonstrat quantum est ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat. Et ista est causa deceptionis multorum, qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere.

Cum tamen cause ille et per consequens conclusiones ille aliter se possunt habere, cum cause ille nate sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare. In mathematicis vero una causa non impedit aliam, quia mathematica secundum quod huiusmodi separata sunt a motu. Quod enim linea una perpendiculariter cadens super aliam constituit duos angulos rectos vel quod linee eque distantes non concurrunt, hanc causam nulla alia impedire potest. Ideo demonstrationes mathematice in primo gradu certitudinis sunt et demonstrationes naturales sequuntur illas (E 162v β) sicut ex jam dictis manifestum est.

Sompniorum autem alia causantur in nobis ex parte nostra et quedam istorum ex parte corporis sicut aliquis supercalefactus vel ex nutrimento recepto vel ex materia alicuius febris sompniat se esse in igne. Parvi enim motus interius facti in anima dormientibus videntur magni propter causam superius dictam. Et cum fumi colerici rubei et combusti ascendunt ad organum ymaginative virtutis sompniat dormiens se videre flammas et incendia magna. Et cum fumi nigri terrestres ascendunt, tunc sompniat dormiens se videre monachos nigros et quidam fatui expergefacti credunt in dormiendo se vidisse dia-

2 fortiori] superiori *A* fortiori *om. B* **3** Ideo] quia *add. B* physicus] philosophus *PS* phisicus philosophus *B* syllogizat *B* **5** quantum] quare *A G* **11** sq. Et ita *E P S* **13** sq. cum demonstrant eas — conclusiones illas *om. E* **14** sive ex quarum suppositione *om. BPS* **16** sq. Cum tamen — se possunt habere *om. PS* **18** physici] philosophi *ABESP* **18** ssq. in mathematicis — manifestum est *om. P S* **20** a motu] a metaphysica *A* perpendiculariter] particulariter *B E* **22** Ideo] et per consequens *B* **26** sicut patet *B* **26** sq. recepto vel ex materia] facto ex calido *B* **32** quidam fatui] alii fumi *P S* credunt in dormiendo] iurant *A*

1 bolos. Et cum fumi clari ascendunt ad organum fantasie et in suis motibus diversimode figurantur. Et aliquando in eadem hora et fantasmata albi luminis et sonorum prius recepta et in anima conservata movent virtutem ymaginativam.

5 Tunc sompniant dormientes se videre loca lucida et angelos cantantes et saltantes. Expergefacti iurant se raptos fuisse et angelos secundum veritatem vidisse. Et deceptio istorum ex hoc est quod causas istorum ignorant. Et eodem modo contingit hominibus infirmis sicut laborantibus hominibus gravibus egritudinibus, propter quas impeditur iudicium rationis. Et mitigata pas-
10 sione dicunt circumstantibus angelos presentes fuisse vel dyabolos et dicunt se multa mirabilia vidisse. Et hoc totum est secundum diversitatem illorum, que apparent infirmis in organo ymaginative, dum talibus passionibus detinentur scilicet vel sompno vel egritudinibus. Et quamvis tales deceptiones contingere possint per causas naturales, non tamen nego, quin angelus vel dyabolus possit
15 dormienti vel infirmo apparere secundum veritatem divina voluntate.

Mirantur etiam quidam, quare dormientibus videtur eadem res mutari secundum diversas figuras ut cum sompnianti apparet, quod videat dyabolum nigrum, statim id idem apparens mutatur in hominem et in multas res alias, ut sibi videtur. Et dico, quod causa huius est, quod ille vapor vel fumus ter-
20 restris et niger ascendens et movens virtutem ymaginativam in suo motu diversimode figuratur. Et videtur dormienti, quod mutetur in res diversas, quia sompnians iudicat fantasma rei esse rem ipsam, sicut cum aliquis videt nubem habere figuram hominis vel leonis, statim mutatur illud in aliam figuram in motu suo propter compressionem nubis acquose et albe ad nubem terrestrem et
25 nigram. Et aliquando cum dormienti apparet, quod videt nigrum, statim id mutatur et videtur sibi illud esse rubeum. Et dico, quod illud est aliquando, quia fantasmata istarum rerum prius recepta et in anima conservata movent fantasiam dormientis unum post alterum. Aliquando etiam, quia primo ascendit vapor terrestris niger movens ymaginationem dormientis et post illum vapor
30 colericus adustus, et secundum diversitatem materie vaporantis et caloris elevantis fit clarior visio sompnialis. Et quia per sompnia sic est possibile cognoscere passiones, in quibus existunt sompniantes, et futuros effectus, qui ex

2 figurantur] significantur *A* albi luminis *om. E* **5** dormiens sompniat *A G* **6** saltantes] psallentes *A B G* Expergefacti] fatui *add. B* **13** Et quamvis] Et nota quod *B* contingere] dormienti vel infirmo *add. B* **14** angelus vel dyabolus possit] angeli vel diaboli possint *A G* **16** quare] quod *A G* **17** sompnianti] sompniant *B* apparet] eis aliquando *add. B* **23** et statim *B* **24** compressionem] impressionem *B* nubis] ad nubes *A* **25** Et aliquando] Sic quod aliquando *B* quod videt] videlicet *P S* quod *om. E* **26** rubeum *P S E*] album *B* niveum *A G* **27** istarum *om. A G* **31** fit clarior visio sompnialis *B om. P S E A G* Et quia] Quia ergo *B* **32** existunt] consistunt *A G*

illis passionibus causari possunt, ideo peritis medicis debent significari sompnia infirmorum. Per illa enim possunt scire presentes passiones, in quibus existunt infirmi, et futuros effectus ex illis presentibus passionibus sequentes nisi impediantur. Passio enim sompniantis trahit formam sompnialem, secundum quam fit apparitio, que sompnium est. Format enim ymaginativa fantasma conveniens passioni, sicut cum aliquis loquitur tibi (E 163va), ymaginatio tua format ydola rerum, de quibus tibi homo loquitur et quas ex verbis suis intelligis. Aliter enim illud intelligere non posses, quia intellecta non fiunt in nobis nisi ex ymaginatis.

Fiunt etiam quedam sompnia in nobis ex parte anime, cum ut dormiens est in forti passione timoris vel amoris, ymaginativa sua format ydola convenientia hiis passionibus ut fantasma hostis vel dilecti et sompniat de hiis. Et surgens potest divinare de passione, in qua erat, et de effectu eius, cuius illa passio possit esse causa. Et etiam cum est in forti passione timoris dato, quod videat in sompno fantasma amici, decipitur tamen credens se videre hostem propter passionem, in qua existit. Anima enim movetur motu proprio et motus ille impedit motum fantasmatis, sicut aliquis vigil existens in forti passione timoris apud quemlibet motum credit adesse hostem, et cum videt aliquem ex remotis credit videre hostem, quamvis illud, quod videt, parvam habeat similitudinem cum hoste suo. Sicut etiam homo, cum vehementer cogitat de aliqua re, omnes, quos audit loquentes, credit loqui de re illa.

Dubium etiam solet esse apud quosdam, quare pueris non contingunt sompnia aut sompnia monstruosa. Et dico, quod huius causa est, quia pueri sunt multi caloris et nutrimentum eorum multi vaporis. Non enim utuntur grossis nutrimentis, que non de facili vaporant. Et ideo multus motus vaporis ascendens ad superius impedit apparere ydola et tunc non fit sompnium et si fit, facit apparere tortuosa et tunc fit sompnium tortuosum sive monstruosum et statim excitantur pueri flentes, quia terrentur de sompniis suis. Et huius similitudo est in aqua, que si vehementer moveatur, non in ea apparet vultus

3 passionibus] passiones *add. B* **4** impediantur] conicere *add. B* **4** sq. secundum quam] ex qua *A G* **6** passioni] rei passioni *P S* **7** format ydola] format tibi ydola *B* **8** quia — in nobis] quia intellectus in nobis fieri non possunt *A* **10** sompnia] sompniorum *B* **12** sq. Et surgens — divinare] Unde surgens potest tunc divinare *B* **14** cum est] homo *add. B* **15** tamen] inde *A G* **16** Anima enim] Sic enim *B* **16** sq. motus ille] motus iste *E* **18** timoris *om. A* **18** sq. cum videt—credit videre hostem *om. A* **20** homo cum] cum homo *S* **24** sq. Non enim — vaporant *om. B* **25** ascendens *A B om. P S E* **26** apparere *om. A* **26** sq. et si fit—tortuosum sive *om. A* **27** apparere] illa *add. B* **29** si vehementer moveatur] si violenter vel vehementer moveatur vel velociter *B* si violenter moveatur *A G* si vehementer moveatur *P S E*.

1 adspicientis sicut est. Et propter etiam istam causam hominibus dormientibus statim post nutrimentum non fiunt sompnia aut si fiunt sunt monstruosa, quia tunc est impetus vaporis ad superius. Circa diem autem digestione jam quasi completa recta fiunt sompnia. Tunc enim cessat motus nutrimenti.

1 sicut est *om. B* sicut est] Si autem moveatur temperate, apparet quidem, sed tortuoso vultui assimilatur. Si autem quiescat tunc apparet vultus aspicientis sicut est *add. B* Et propter etiam istam causam] Et sic et secundum istam causam *B* 3 sq. quasi completa] expleta *A G* 5 In *A et E Explicit deest* Finit tractatus Thome ordinis predicatorum de sompniis *P* Finit tractatus beati Thome ordinis predicatorum de sompniis *S* Explicit libellus de divinatione sompniorum editus a magistro Boetio Daco *B* Explicit de sompnio *G*

IX.

MITTEILUNGEN AUS MÜNCHENER HANDSCHRIFTEN ÜBER BISHER UNBEKANNTE PHILOSOPHEN DER ARTISTENFAKULTÄT (CODD. LAT. 14246 und 14383).

Während die literar- und ideengeschichtliche Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuerst in Frankreich, dann in Deutschland einsetzte, anfänglich sich mehr dem Schrifttum und der Gedankenwelt der großen scholastischen Theologen, der Scholastiker der theologischen Fakultät zugewendet hat, haben Forscher wie B. Hauréau, Cl. Baeumker, Ch. H. Haskins, P. Mandonnet, A. Birkenmajer u. a. die Aufmerksamkeit auf das philosophische Denken in der mittelalterlichen profanen Wissenschaft, auf die Philosophie, wie sie innerhalb der Artistenfakultät um ihrer selbst willen ohne theologische Zielsetzungen gepflegt wurde, gelenkt und dadurch viel neues Licht über Werden, Wesen und Formen des scholastischen Aristotelismus verbreitet.

Da es sich hier um durchweg ungedrucktes, in den verschiedensten Bibliotheken verstreutes Material handelt und Persönlichkeiten und Schriften, die bisher in der mittelalterlichen Literaturgeschichte nicht erwähnt sind, in den Entwicklungsgang des mittelalterlichen philosophischen Denkens hineingestellt werden müssen, deshalb nimmt auf diesem Arbeitsgebiete die handschriftliche Forschung eine beherrschende Stellung ein. Naturgemäß werden die Pariser Handschriftenbestände hier in erster Linie in Betracht kommen und es ist ja seit B. Hauréau aus diesen Quellen ausgiebig und erfolgreich geschöpft worden. Aber auch in vielen anderen großen und kleinen Bibliotheken finden sich anonyme und benannte Traktate und Aristoteleskommentare, welche aus dem Kreise der Artistenfakultät hervorgegangen sind. Konnte ich doch im Cod. 107 Ripoll des Archivo de la Corona de Aragón eine stattliche Zahl bisher unbekannter Aristoteleskommentare und philosophischer Traktate dieser Art feststellen.[1]

Auch die Handschriftenbestände der Münchener Staatsbibliothek haben hier die Mühen der Forschung reichlich gelohnt. Die Klosterbibliotheken,

[1] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1928, 51—62.

welche jetzt Bestandteil dieser wertvollsten Handschriftensammlung des deutschen Sprachgebietes sind, sind im 13. Jahrhundert vielfach durch Ankäufe, welche in Paris gemacht wurden, bereichert worden. P. Mandonnet hat für sein bahnbrechendes Werk über Siger von Brabant auch Münchener Handschriften benützt, wenn auch die von ihm edierten Werke Sigers ausschließlich aus Pariser Codices stammen. Ich habe im Clm. 9559 die umfangreichen und für die Philosophie der Artistenfakultät hochbedeutsamen Quaestionen des Siger von Brabant, des berühmten Führers des Pariser lateinischen Averroismus, zu einer Reihe von Aristoteleswerken auffinden können.[2] Desgleichen habe ich im Clm. 14460 einen ganzen Komplex von philosophischen Schriften, meist Aristoteleskommentaren des Nikolaus von Paris festgestellt,[3] der vor Siger von Brabant und vielleicht noch gleichzeitig mit ihm als angesehener Magister an der Pariser Artistenfakultät gelehrt hat. Auch für die sprachphilosophische Literaturgattung der Summae oder Tractatus de modis significandi bieten Münchener Handschriften wichtige Texte. G. Wallerand hat aus Clm. 3852 logische Schriften des Siger von Courtrai ediert.[4] In der gleichen Handschrift befinden sich auch Sophismata des Simon Anglicus (Simon von Faversham),[5] Patricius de Hibernia und Rudolphus Braco, von denen die beiden letzten wohl nur in dieser Münchener Handschrift uns begegnen. Im Zusammenhang und im Rahmen dieser Erforschung der Philosophie der Artistenfakultät möchte ich zwei Münchener Handschriften, welche neue Beiträge zur Erkenntnis dieser philosophischen Bestrebungen des späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts liefern, eingehender untersuchen. Ich gebe eine ausführlichere Beschreibung dieser beiden Codices und hebe die für den genannten Zweck einschlägigen Stücke derselben besonders hervor. Ich entnehme so die kleine literarische Gabe, welche ich dem hochverdienten Vorstand der Handschriftenabteilung der Münchener Staatsbibliothek zum 60. Geburtstag darbieten möchte, den Schätzen, die er seit Dezen-

[2] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften usw., München 1924. Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Fr. Ehrle, Roma 1924, I, 101—147.

[3] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 222—248.

[4] G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (Philosophes Belges VIII), Louvain 1913.

[5] M. Grabmann, Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, München 1933, 11—13. — Ich habe auch die Untersuchung einer Reihe von logischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts (Kommentare zur aristotelischen Logik, Lehrbücher der Logik) in Münchener Handschriften in Angriff genommen. Desgleichen konnte ich auch in Münchener Codices wertvolles Material zum Weiterwirken der Philosophie des Wilhelm von Conches feststellen.



nien zur Mehrung und Förderung der wissenschaftlichen Forschung verwaltet und an deren wissenschaftlichen Ausbeute er als Forscher in vorbildlicher Weise tätig ist.

I.

Clm. 14246 ist eine aus der Bibliothek von St. Emmeram in Regensburg stammende Pergamenthandschrift mit 182 Blättern, von verschiedenen Händen des späteren 13. und frühen 14. Jahrhunderts geschrieben.

Auf der Innenseite des vorderen Deckels ist durch einen Bibliothekar von St. Emmeram der Inhalt des Kodex kurz angegeben: Scriptum super Elencorum. Thomas super posteriorum. Scriptum super sex principiorum. Aliud scriptum super posterorum super secundo posteriorum. Egidius super de generatione. Der Handschriftenkatalog der Münchener Staatsbibliothek beschreibt die Handschrift also:

Clm. 14246 (Em. C 65) membr. in 2⁰. a. 1312. 182 fol. F. 1 Commentarius in libros elenchorum Aristotelis. fol. 49 Thomae Aqu. commentarius in eiusdem librum I. resolutionum posteriorum. fol. 67 Commentarius in Gilberti Porretani librum sex principiorum. fol. 82 Libellus de pomo Aristotelis. fol. 84 Commentarius in Aristotelis libros resolutionum posteriorum et fol. 94 in libros de coelo. fol. 117 Commentarius S. Thomae in eiusdem librum II. resolutionum posteriorum.

fol. 125. Mag. Sebastiani de Aragonia quaestiones variae philosophicae. fol. 133 Jacobi de S. Amando summa de locis probationum. fol. 141 Aegidii de Columna commentarius in Aristotelis librum de generatione et corruptione.

Eine genauere Durchsicht dieser Handschrift ließ mich erkennen, daß wir hier einen für das Schrifttum der Artistenfakultät sehr bedeutsamen Kodex vor uns haben. Es treten hier auch Schriften und Namen auf, die uns in anderen Handschriften nicht begegnen. Eine eingehende Beschreibung der Handschrift, die ich im folgenden vornehme, wird dessen philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung am ehesten ins Licht setzen.

Das erste große Stück ist ein anonymer Kommentar zu den Elenchi sophistici des Aristoteles (fol. 1r—48r). Da am Anfang augenscheinlich ein Stück des Textes und damit auch das Initium fehlt, ist die Bestimmung des Autors dieses ungemein ausführlichen Kommentars, der großenteils eine sehr kleine, enge, teilweise nahezu unleserliche Schrift aufweist, nicht möglich gewesen. Eine Rasur links oben auf fol. 1r gibt wohl die Stelle an, wo der Name des Verfassers stand. Der Kommentar ist fol. 16r—16v durch ein Stück unterbrochen, das Averrois commentatio de substantia orbis betitelt ist und folgendes

Initium hat: Seneca in 61ma epistola ad Lucilium dicit sic: Aliorum remediorum post sanitatem est voluptas, philosophia autem pariter salubris et dulcis est. Es handelt sich hier indessen nicht um die Schrift des Averroes: De substantia orbis, die ein ganz anderes Initium hat: In tractatu hoc intendimus perscrutari de rebus ex quibus etc. Möglicherweise haben wir den das Lob der Philosophie im allgemeinen kündenden Prologus eines Kommentars zu dieser Schrift des Averroes vor uns.

Auf fol. 17^{r} geht der Kommentar zu den Elenchen weiter. Auf fol. 31^{r} schließt das erste Buch mit den Worten: Et sic opponens non posset habere conclusionem. Explicit super primum librum elencorum. Der Kommentar zum zweiten Buch beginnt unmittelbar darauf mit den Worten: De responsione autem et quomodo etc. Hic incipit secundus liber elenchorum in quo docet Aristoteles solvere.

Der Kommentar zum zweiten Buch und damit zum ganzen Werk schließt fol. 48^{r} mit den Worten: Difficillimum est ad inveniendum. Explicit. Amen benedicta sit beata trinitas atque indivisa unitas. Rechts unten steht die paläographisch interessante Notiz: continent X pecias. Dieser Kommentar gehört schon dem Schriftcharakter nach noch dem 13. Jahrhundert an. Technisch ist dieser Kommentar, wie dies bei ähnlichen Werken des Nikolaus von Paris, Siger von Brabant usw. der Fall ist, eine Verbindung der Kommentierungsmethode, welche zuerst anschließend an Stichworte des Aristotelestextes den Gedankengang einer Aristotelesperikope wiedergibt, mit der Quaestionentechnik, welche aus dem Text sich ergebende Fragen und Schwierigkeiten in der Form der scholastischen Disputationsmethode behandelt.

Auf fol. 48^{v} stehen kurze Stücke theologischen Inhalts, wozu am Rande bemerkt ist: Alius prologus magistri Alberti Remensis vel magistri Leonis Parisiensis secundum quosdam. Eine Philosophie eines Albertus Remensis ist in zwei Handschriften (Codd. 243 und 283) des Corpus Christi College in Oxford überliefert. Am unteren Rand von fol. 48^{v} der Münchener Handschrift ist noch die Notiz angebracht: Iste rationes sunt fratris Jacobini de Barbarano concesse fratri Amatori faventino.

Das nächste Stück des Kodex ist der Kommentar von Thomas von Aquin zum ersten Buch der Analytica posteriora (fol. 49^{r}—64^{r}) mit dem Initium: Sicut dicit Aristoteles in principio Metaphysice hominum genus arte et rationibus vivit. Am oberen Rand von fol. 49^{r} steht auch von jüngerer Hand: Thomas super Posteriorum. Der Kommentar schließt fol. 64^{r} mit den Worten: possit esse sollertia. Explicit super primum Posteriorum.

Hieran reihen sich vier anonyme philosophische Quaestionen: Queritur, utrum possit haberi perfecta scientia alicuius rei in hac vita (fol. 64^{r}). Con-

sequenter queritur, utrum una intentio possit fundari super alia (fol. 65ʳ). Consequenter queritur circa hoc quod aliqui dicunt de intentionibus. Dicunt enim quidam, quod intentio secunda sit ipsa res intellecta sive res intellectualis (fol. 66ʳ). Consequenter queritur, utrum alie scientie possint perfecte sciri sine loyca (fol. 66ʳ). Diese Quaestionen wie auch der vorausgehende Kommentar des heiligen Thomas stammen von Händen des ausgehenden 14. oder beginnenden 15. Jahrhunderts.

Das nächstfolgende Stück (fol. 67ʳ—82ᵛ), das im Katalog als Commentarius in Gilberti Porretani librum sex principiorum bezeichnet ist, stammt von einer älteren Hand nach der Mitte des 13. Jahrhunderts. Wir haben hier einen Kommentar zu dem Liber sex principiorum vor uns, einem Bestandteil der sogenannten Logica vetus, der, wenn auch nicht mit Sicherheit, so doch mit großer Wahrscheinlichkeit ein Werk des Gilbert de la Porrée ist.[6] Dem Kommentar, der von jüngerer Hand mit Super librum sex principiorum überschrieben ist, ist zuerst eine Einleitung, ein Proœmium vorangestellt mit dem Initium: Intellectus apprehendit, componit, dividit et ordinat. Zu dieser Einleitung ist, wie dies in der Kommentarliteratur des 13. Jahrhunderts üblich ist, von den Ursachen (causa efficiens, causa materialis, causa formalis, causa finalis) des Buches die Rede. Über die causa efficiens (Verfasserfrage) findet sich die folgende Mitteilung: Causa efficiens est ignota. Quidam enim dicunt, quod Aristoteles composuit librum istum. Hoc tamen non videtur, quum ipse dicit in predicamentis in illo capitulo: recipit autem facere etc. in fine, quod illa que determinata sunt in illo libro de hiis generibus sufficiant. Alii dicunt, quod Boetius composuit. Alii dicunt, quod magister Gilabertus. Igitur causa efficiens vel Philosophus [vel] Boetius vel Gilabertus. Zu diesem Proœmium ist am unteren Rand bemerkt: Hoc est principium legendi librum VI principiorum.

Der Text des Kommentars selber beginnt also: Forma est compositioni contingens simplici et invariabili essentia consistens. Supposito introitu hujus libri recurrendum est ad formam tractatus. Zu diesem Anfang ist nun am unteren Rand eine Notiz angebracht, welche uns den Namen des Verfassers dieses Kommentars angibt: Hic incipit lectura magistri Roberti Parisiensis super librum VI principiorum cum duplici tractatu et post finem. Über die Persönlichkeit dieses Magister Robertus läßt sich nichts feststellen. In Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis ist dieser Name nicht erwähnt. Die ganze Technik und Methode dieses Kommentars erinnert in hohem Maße an die im Clm. 14460 erhaltenen Kommentare des Nicolaus Parisiensis. Wir

[6] Vgl. Liber de sex principiis Gilberto Porretano adscriptus, ed. Albanus Heysse O. F. M. (Opuscula et textus historiam ecclesiae illustrantia. Series scholastica fasc. VII). Monasterii 1929.

dürfen in diesem Robertus Parisiensis einen vor Thomas von Aquin lehrenden und schreibenden Magister der Pariser Artistenfakultät sehen und diesen Kommentar um das Jahr 1250 oder noch etwas früher ansetzen. Auf den reichen Inhalt dieses Kommentars, in welchem sich gerade so wie in den Aristoteleserklärungen des Nikolaus von Paris die Technik der Vorlesungen an der Artistenfakultät um die Mitte des 13. Jahrhunderts widerspiegelt, kann ich hier nicht eingehen. Der Kommentar des Robert von Paris schließt fol. 82v mit den Worten: Patet, quod per se generatur et corrumpitur accidens non per accidens quia per substantium etc. Expliciunt notule supra librum VI principiorum.

Hierauf folgt von anderer jüngerer Hand mit dem Initium: Cum clausa esset via veritatis sapientibus et impedita via rectitudinis die von König Manfred gefertigte oder doch veranlaßte arabisch-lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Schrift De pomo oder de morte.[7]

Von fol. 84r—114v erstreckt sich ein anonymer Kommentar zum 2. Buche der Analytica Posteriora, der am oberen Rand von jüngerer Hand mit: Super libro Posteriorum überschrieben ist. Das Initium: Intentio Aristotelis in hoc libro est investigare et manifestare essentiam demonstrationis ist von dem Initium des Kommentars des heiligen Thomas von Aquin zum 2. Buche der Analytica posteriora verschieden. Auch die Methode und Technik dieses anonymen Kommentars mit seinen quaestiones und conclusiones ist ganz von der Art und Weise, wie der Aquinate seine Aristoteleserklärungen eingerichtet hat, verschieden. Auf fol. 93r bricht dieser anonyme Kommentar unvollendet ab.

Das nächste Stück (fol. 94r—114v), das im Katalog als Commentarius in librum de caelo bezeichnet ist — in der Handschrift steht fol. 94r oben als Überschrift Super de celo et mundo —, ist ein mitten im Satz abbrechender Kommentar zu dem aristotelischen Werke De caelo et mundo. Das Initium: Sicut dicit Philosophus in primo Physicorum tunc opinamur scire unumquodque cum causas cognoscimus primas et principia prima läßt uns auch den Autor dieses Kommentars erkennen. Wir haben hier eine Erklärung des Petrus de Alvernia zu De caelo et mundo vor uns, die in anderen Handschriften (z. B. Cod. 108 des Balliol-College in Oxford) mit dem gleichen Initium den Namen dieses Schülers des heiligen Thomas trägt.[8] Petrus de Alvernia hat bekanntlich auch den unvollendeten Kommentar seines Lehrers Thomas von Aquin zu De caelo et mundo zu Ende geführt.

[7] Vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1916, S. 249. Vgl. oben S. 93f.

[8] Vgl. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I, Paris 1933, 416.

An diesen Kommentar des Petrus de Alvernia zu De caelo et mundo reiht sich mit dem Initium: Questiones sunt equales. Postquam Philosophus determinavit in primo libro de syllogismo demonstrativo, in hoc libro intendit determinare de principiis eius der Kommentar des heiligen Thomas zum 2. Buch der Analytica posteriora (fol. 117^{r}—124^{r}), von der gleichen Hand wie oben der thomistische Kommentar zum ersten Buch dieses Aristoteleswerkes geschrieben. Auf fol. 125^{v} ist eine anonyme Quaestio: Utrum loyca secundas intentiones consideret untergebracht.

Auf fol. 125^{r} beginnt ohne Titelüberschrift mit dem Initium: Utrum entia mathematica sint abstracta a sensibilibus qualitatibus ein philosophisches Werk, das fol. 131^{v} mit den Worten abschließt: Sed nihil dicit de formis elementorum an successive vel in instanti acquirantur. Hier ist auch im Explicit eine ausführliche Mitteilung über den Verfasser bzw. die Verfasser dieses philosophischen Traktates gemacht: Expliciunt questiones magistri Sebastiani de Aragonia cum appositis notabilibus et conclusionibus, quas magister Hugo de Trajecto et magister Symon de Padua super Sebastianum apposuerunt. Sed iste sequentes sunt reportate a magistro Theobaldo de Anchora. Es folgen nämlich (fol. 131^{v}—132^{v}) noch vier weitere Quaestionen über den gleichen Gegenstand. Ich lasse hier das Verzeichnis all dieser Quaestionen, die ich bisher in keiner anderen Handschrift feststellen konnte, folgen:

1. Utrum entia mathematica sint abstracta a sensibilibus qualitatibus (fol. 125^{r}).
2. Utrum mathematica abstrahant a motu (fol. 125^{r}).
3. Utrum mathematica sint coniuncta in esse cum qualitatibus sensibilibus (fol. 125^{r}).
4. Utrum mathematica sint priora qualitatibus sensibilibus (fol. 125^{v}).
5. Utrum de mathematicis sit scientia (fol. 125^{v}).
6. Utrum de substantiis possit esse scientia mathematica (fol. 125^{v}).
7. Utrum de qualitate sensibili possit esse scientia mathematica (fol. 126^{r}).
8. Utrum omnia entia mathematica et omnia sensibilia communia sint per se sensibilia (fol. 126^{r}).
9. Utrum scientie mathematice habeant aliquam communem materiam (fol. 126^{v}).
10. Utrum sint tantum quattuor mathematice (fol. 126^{v}).
11. Utrum geometria sit prior arithmetica (fol. 127^{r}).
12. Utrum mathematice scientie sint certissime (fol. 127^{r}).
13. Utrum scientie medie sint magis naturales vel mathematice (fol. 127^{v}).
14. Utrum entia methematica diffiniantur per materiam intelligibilem (fol. 127^{v}).

15. Utrum quantitas sit per se divisibilis (fol. 128^{v}).
16. Utrum de numero sit scientia (fol. 128^{v}).
17. Utrum numerus sit ens reale extra animam (fol. 129^{r}).
18. Utrum unum et multa opponantur (fol. 129^{v}).
19. Utrum numerus componatur ex unitatibus (fol. 129^{v}).
20. Utrum numeri differant specie (fol. 129^{v}).
21. Utrum diffinitio numeri sit bene data (fol. 130^{r}).
22. Utrum continuum indivisum sit principium numeri (fol. 130^{v}).
23. Utrum subiectum in geometria sit magnitudo vel aliquid aliud (fol. 130^{v}).
24. Utrum quantitas precedat formam substantialem in materia (fol. 131^{r}).
25. Utrum sit dare dimensionem terminatam et interminatam (fol. 131^{r}).
26. Utrum dimensio terminata et interminata sint generales et corporales (fol. 131^{r}).

Die vier Quaestionen, die als Reportata des Magister Theobaldus de Anchora bezeichnet werden, sind die folgenden:

27. Utrum punctus diffiniatur (131^{v}).
28. De diffinitione linee (fol. 131^{v}).
29. Utrum linea componatur ex punctis (fol. 132^{r}).
30. Utrum punctus sit aliquid vel nihil (fol. 132^{r}—132^{v}).

Diese Quaestionen stellen in ihrer Gesamtheit eine scholastische Philosophie der Mathematik dar. Am Rand ist der Anteil des Hugo de Trajecto und des Symon de Padua durch die Bemerkungen: hugo, hugo dixit, prima etc. (sc. questio) Sy(monis) gekennzeichnet. Ich fand auch Hinweise auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin. So ist z. B. fol. 128^{r} eine opinio Alberti, auf fol. 127^{v} eine prima opinio sancti Thome aufgeführt. Die Bezeichnung des Thomas als sanctus Thomas zeugt dafür, daß dieses Werk nach der Kanonisation des Aquinaten (1323) geschrieben worden ist. Als der Hauptautor dieser Philosophie der Mathematik erscheint Magister Sebastian von Aragonien. Doch haben einen großen Anteil auch Magister Hugo von Utrecht (de Trajecto) und Magister Simon von Padua. Die vier letzten Quaestionen sind eine Nachschrift (Reportata) des Magister Theobaldus de Anchora. Von diesen vier Magistri, die offenbar der Artistenfakultät angehörten, ist, wie es scheint, bisher nur einer in der Literatur erwähnt worden, nämlich Hugo de Trajecto, über den B. Hauréau eine ganz kurze Notiz bringt.[9] Hauréau verweist auf zwei Handschriften, welche kleinere Werke des Hugo de Trajecto enthalten.

[9] Histoire littéraire de la France XXXII, 584 f. A. Pelzer, Barthélemy de Bruges philosophe et médecin du XIVe siècle († 1356) in: Hommage à Maurice De Wulf, Louvain 1934, 459—474 macht (p. 467) auf eine Quaestio des Hugo von Utrecht: Utrum universale sit primo et per se generabile im Cod. Palat. lat. 1202 fol. 250^{r}—257^{v} der Vatikanischen Bibliothek aufmerksam.

Im Cod. 739 der Bibliothèque municipale von Toulouse findet sich fol. 187v eine Quaestio, an deren Ende bemerkt ist: Ista questio non est de Quolibet Scoti, sed est detracta a magistro Hugone de Trajecto et est bona questio multum et proficua. Im Cod. lat. 14705 (fol. 96v) der Bibliothèque nationale zu Paris begegnet uns eine andere Quaestio des Hugo de Trajecto: Queritur, utrum accidentia ducant in cognitionem substantie (fol. 96r). Von der Philosophie der Mathematik, die in unserer Münchener Handschrift sich befindet, macht B. Hauréau keine Erwähnung. Über Leben und Persönlichkeit des Hugo von Utrecht spricht Hauréau nur die Vermutung aus, daß er in Paris seine Studien gemacht habe. Alle diese vier Namen sind in Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis nicht aufgeführt. Die Münchener Handschrift erschließt uns also vier neue Vertreter des profanen scholastischen Wissens, vier Repräsentanten der wissenschaftlichen Bestrebungen innerhalb der Artistenfakultät des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Der Name des Sebastianus de Aragona gibt uns Kunde vom Anteil Spaniens an der Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik, der im Lichte der fortschreitenden Forschung immer mehr als ein recht bedeutender und ausgedehnter sich zeigt.

Ein novum und unicum ist allem Anscheine nach auch das nächste von der gleichen Hand geschriebene Stück (fol. 133r—140r), das am Anfang mit: Super capitula de Locis überschrieben ist. Im Explicit ist der Name des Verfassers genannt: Explicit summa compendiosa de locis edita et congregata per magistrum Jacobum de sancto Amando anno incarnationis Domini MCCCXII. Diese Jahreszahl bezieht sich auf die Abfassungszeit des Traktates. Geschrieben ist der Traktat später, da er von der nämlichen Hand wie die vorhergehende philosophische Mathematik, in der Thomas von Aquin schon sanctus Thomas genannt ist, herrührt. Ein Procemium, das dem Traktat vorangestellt ist und über dessen Zweck unterrichtet, ist für den Wissenschafts- und Unterrichtsbetrieb an der mittelalterlichen Universität von solchem Interesse, daß ich es hier veröffentlichen möchte:

Sicut dicit Hermes in libro de 15 stellis sapiens est, qui cognoscit res secundum quod sunt et secundum quod probari possunt. Unde probatio est radix scientiarum, secundum quod idem dicit. Et ratio est, quia scire est rem per causam cognoscere et quomodo illius est causa et ideo qui perfecte scit rem, oportet quod sciat causam rei et per consequens probationem rei. Unde certitudo rei non est nisi per probationem. Et ideo homines in eo de quo dubitant et contendunt querunt probationem.

Probationum autem multa sunt genera. Quedam sunt probationes civiles, que fiunt per testes et per instrumenta scripta vel per confessionem partis vel

coniecturas vel per presumptiones violentas et ista pertinent ad scientiam civilem et principia necessaria. Alie dyalectice, que fiunt per signa et per locos et argumenta dyalectica. Alie sunt probationes sophystice, que fiunt per locos sophysticos. Alie temptative, que sunt per illa, que concessa sunt a respondente. Et iste quattuor probationes adducuntur in disputationibus. Alie autem sunt doctrinales, in quibus fit probatio per causas et principia necessaria. Alie dyalectice, in quibus fit probatio per illa, que data sunt a respondente. Alie sophystice, in quibus probatur per apparentia sophystica.

Preter has autem probationes est probatio, que fit per sensum et vocatur experientia, quando aliquis aliquam conclusionem experitur ad sensum ut si quis videt, quod adamas attraxit ferrum. Cum de hoc non habeatur causa necessaria, que possit a nobis cognosci, probatur ad sensum.

Omnis autem probatio quecumque sit habet fieri per notiora et ideo per minus notum vel eque notum nihil probatur sicut dicit Boetius, quod oportet credere magis principiis quam conclusioni et magis testibus quam actori. Aliter non esset probatio, sed petitio, quia petitio principii est, quando supponitur id, quod debet probari. Probatio ergo vel vocatur argumentum, quod est medium probans conclusionem sive ratio rei dubie faciens fidem. Ideo argumentum realiter est probatio et ideo qui bonum habet argumentum bonam habet probationem. Et quia argumentum confirmatur per locum, ideo videndum est, quid sit locus et que partes ejus sive species locorum et quomodo tenent et quomodo non.

Dieses Werk ist eine systematische Bearbeitung der aristotelischen Topik (τόποι, loci) für die Zwecke der Disputation, in gewissem Sinne ein philosophischer und scholastischer Vorläufer der loci theologici, wie sie im 16. Jahrhundert von katholischen (Melchior Cano) und protestantischen Theologen (Melanchthon) geschrieben worden sind.[10] Der eigentlich wissenschaftliche Traktat des Jacobus de sancto Amando schließt auf der ersten Kolumne von fol. 140r: et illud sufficit quantum ad locos intrinsecos et extrinsecos et medios quantum ad summariam informationem rudium juvenum. Qui autem profundam voluerit scire considerationem et perscrutationem et diligenti studio circa librum topicorum Aristotelis et Boetii poterit investigare. Si autem aliqua verisimiliter dicta vel judicanda, judicio et correctioni melioris doctoris relinquo. Complevi hoc opusculum cursorie et summarie feria sexta in die qua minus olympiade quinquagesima 21 anno 3⁰ ejusdem annoque renovationis

[10] Vgl. A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925. — P. Joachimsen, Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation. Lutherjahrbuch 1926, 27—97.



imperii secundo presidente ecclesie Rome Clemente imperatore Romanorum Heinrico Francia Philippo regnante in toto orbe unico et singulari domino Jesu Christo regnante, qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Jacobus de S. Amando gibt hier den Zeitpunkt, in welcher er seine Schrift vollendet hat, in der Zeitrechnung der Olympiaden an — eine in scholastischen Handschriften ungewohnte Form der Chronologie —, er hat sich dabei aber verrechnet, da seine Angaben — für das in der Handschrift stehende quinquagesima ist natürlich quingentesima zu setzen — nicht das Jahr 1312 ergeben, in welchem Jahre er ja nach der Angabe im Explicit diese Arbeit abgeschlossen hat. Die dem Jahre 1312 entsprechende Olympiade ist 522, 4. Die Angaben über die regierenden Persönlichkeiten sind ganz klar. Es sind damit Papst Clemens V. (1305—1314), Kaiser Heinrich VII. (1308—1313), auf den sich auch die Notiz: annoque renovationis imperii secundo beziehen wird, und König Philipp IV. der Schöne von Frankreich (1285—1314) gemeint. Hieran schließt Jacobus de S. Amando noch ein Kapitel, in welchem er in naturgemäß recht gezwungener Weise seinem tractatus de locis einen moralisch erbauenden Sinn abgewinnen will: Si autem prout in tractatu de locis sophysticis velim ad quandum moralitatem reducere, possum dicere, ignorant locum a pari. Omnes enim secundum Tullium sunt pares et similes preter superbos, qui semper cogitant locum a superiori. Dieses Kapitel schließt mit einer frommen Wendung: Ut... Christum Jesum, in quo sunt omnes thesauri scientie et sapientie absconditi qui est splendor patris dei et sapientia videamus et cum ipso perpetuo gaudeamus. Amen (fol. 140r). Hierauf folgt das schon mitgeteilte Explicit mit dem Namen des Verfassers und der Abfassungszeit 1312. Wer dieser Jacobus de S. Amando gewesen ist, kann ich nicht feststellen. Er ist auch im Chartularium Universitatis Parisiensis nicht aufgeführt und fehlt auch in den literarhistorischen Werken über mittelalterliche Autoren. Die Erwähnung des Königs Philipp des Schönen von Frankreich legt es nahe, in Jacobus de S. Amando einen Professor der Pariser Artistenfakultät zu Beginn des 14. Jahrhunderts zu sehen. Er hat, wie aus den angeführten Anfangsworten des erbaulichen Schlußkapitels ersichtlich ist, auch einen Traktat de locis sophisticis geschrieben. Für die Erforschung der scholastischen Disputationsmethode ist diese Summa compendiosa de locis jedenfalls ein beachtenswerter Beleg.

Das nächste und letzte Stück dieser so abwechslungsreichen und inhaltsvollen Handschrift ist der auch gedruckte Kommentar des Aegidius von Rom zur aristotelischen Schrift De generatione et corruptione mit dem Initium: Anima, ut testatur Philosophus, est quodammodo omnia (fol. 141r). Der

Kommentar endigt fol. 182ʳ mit den Worten: Sed hec deo dante alibi diffusius pertractabimus. Ad presens autem hec que sunt dicta super libro de generatione sufficiant. Explicit sententia super libro de generatione edita a fratre Egidio de Roma ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. Amen.

II.

Clm. 14383 ist eine aus St. Emmeram stammende Pergamenthandschrift mit 102 Blättern, welche von verschiedenen Händen des 13. und frühen 14. Jahrhunderts geschrieben ist. Der Inhalt ist auf der Innenseite des vorderen Deckels kurz angegeben: De regimine principum, plures questiones in theologia. Der Handschriftenkatalog gibt die Bestandstücke des Kodex folgendermaßen an: Aristotelis secretum secretorum. fol. 12 Quaestiones theologicae. fol. 64 Thomae Aquin. quaestionum quodlibeticarum pars (Quodl. III haud integrum). fol. 73 Miscellanea medica. fol. 81 Quaestiones in librum sex principiorum Gilberti Porretani. fol. 86 Quaestiones in isagogen Porphyrii. fol. 93 Arwei tractatus in Durandum.

Das erste Stück des Kodex (fol. 1ʳ—11ᵛ) mit dem Initium: Domino suo excellentissimo et in cultu religionis christiane Guidoni Vere de Valentia civitatis Tripolis glorioso Pontifici Philippus suorum minimus clericorum seipsum et fidele devotionis obsequium ist die von Philippus Tripolitanus angefertigte und mit einem Prologus versehene arabisch-lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Schrift Secretum secretorum.[11]

Auf fol. 12ʳ beginnt anonym mit dem Initium: In nostro quolibet generali querebatur unum commune deo et creature intellectuali. Postea querebantur quedam particularia ad creaturam tantum das erste Quodlibetum des Hervaeus Natalis, das auf fol. 39ᵛ in der quaestio 8 unvollendet abbricht.

Das nächste Stück (fol. 40ʳ—63ᵛ) ist wieder anonym. Ich konnte schon früher feststellen, daß es ein Teil des Sentenzenkommentars (I dist. 1—37) des Jacobus von Metz ist, von dem Clm. 3749 die beiden ersten Bücher enthält.[12] Wir sind jetzt durch eine abschließende Untersuchung von J. Koch über die Persönlichkeit und die literarische Tätigkeit dieses Lehrers des Durandus de S. Porciano in voller Klarheit.[13] Das Initium dieses Sentenzenkommentars lautet: Utrum theologia sit scientia. Arguitur quod non, quia

[11] Vgl. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts 250.

[12] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, 404—410.

[13] J. Koch, Jakob von Metz O.P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O.P. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 4 (1929), 169—229.



scientia est de universalibus, theologia non est de universalibus, sed de particularibus. In unserer Handschrift finden sich am Rande einzelne Verweise auf Thomas von Aquin (fol. 44v, 45r, 50v, 52r, 55v, 57v, 58v), auf Durandus (fol. 45v), Hervaeus Natalis (Arveus fol. 52r), Johannes (Quidort) Parisiensis (fol. 57r). Der Kommentar bricht unvollendet fol. 63v ab. Beide Stücke, das Quodlibetum des Hervaeus Natalis und der Sentenzenkommentar des Jakob von Metz sind von einer Hand des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben.

Noch im 13. Jahrhundert wird das folgende Stück, das auch benannt ist, geschrieben sein: Incipit quodlibet fratris Thome de Aquino de ordine fratrum predicatorum Parisius in paschate anno domini m cc Septuagesimo. Das Initium lautet: Quesitum est de deo et angelis de hominibus de creaturis pure corporalibus. Wir haben hier das III. Quodlibetum des heiligen Thomas von Aquin vor uns, das auch in anderen Handschriften mit der gleichen Angabe über Zeit und Ort seiner Entstehung versehen ist.[14] Das Quodlibet bricht fol. 72v unvollendet ab.

Von fol. 73r—79v erstrecken sich medizinische Quaestionen, deren Autor bzw. Autoren ich nicht bestimmen konnte.

Für unsere Zwecke, für die Feststellung von bisher unbekannten Schriften, vor allem Aristoteleskommentaren aus den Kreisen der Artistenfakultät, sind die beiden von einer Hand des frühen 14. Jahrhunderts geschriebenen Kommentare zum Liber sex principiorum und zur Isagoge des Porphyrius (fol. 81r bis 86ra, 86rb–92v) bedeutsam. Der Titel des ersten Kommentars steht auf fol. 81r: Questiones super librum sex principiorum. Das Initium lautet: Forma est compositioni contingens et in etc. Queratur primo, an hec diffinitio sit solius forme accidentalis aut forme communiter se habentis ad formam substantialem et accidentalem. Der ganze Kommentar ist in der strengen Form der Quaestiones disputatae gehalten. Die Überschriften der Quaestiones sind von gleicher Hand unten am Rand angegeben. Diese Quaestiones, welche im Kataloge als anonym aufgeführt sind, gehören nach Inhalt und Form einer etwas jüngeren Zeit als der Kommentar des Robertus Parisiensis im Clm. 14246 an. Wir dürfen an einen Magister der Artistenfakultät aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts denken. Der Name des Verfassers ist auch im Explicit auf fol. 86r genannt: Expliciunt questiones super librum sex principiorum date a domino Andrea de Cornubia. Cornubia ist hier die englische Grafschaft Cornwall, nach der mehrere mittelalterliche Autoren benannt sind. Der bekannteste unter ihnen ist Johannes von Cornwall (Joannes Cornubiensis), der

[14] Vgl. J. A. Destrez, Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'après la tradition manuscrite. Mélanges thomistes, Le Saulchoir 1923, 49—108 (S. 90 über Clm. 14383).



zwischen 1177 und 1179 das Eulogium ad Alexandrum III Papam, quod Christus sit aliquis homo verfaßt hat.[15] Wer unser Andreas von Cornwall gewesen ist, konnte ich nicht feststellen. Er gehört zu jenen Persönlichkeiten, die in der Literaturgeschichte des Mittelalters bisher nicht aufgeführt sind.

Vom gleichen Autor stammen ohne Zweifel die daran sich reihenden, von der gleichen englischen Hand geschriebenen Quaestionen zur Isagoge des Porphyrius (fol. 86r—92v). Der Name des Verfassers ist hier neben dem Titel: Incipiunt questiones super librum Porfirii radiert. Das Initium ist folgendes: Cum sit necessarium grisarori ad eam que est etc. Queratur, an de universali sit scientia tamquam de subiecto proprio. Die ganze Technik der Quaestionen dieses Porphyriuskommentars stimmt dermaßen mit derjenigen des vorhergehenden Kommentars zum Liber sex principiorum überein, daß Andreas von Cornwall als der Verfasser beider Kommentare angesehen werden muß. Die Titel der Quaestionen, die für die Behandlung des Universalienproblems beachtenswert sind, sind gleichfalls unten am Rande angegeben. Dieser zweite Kommentar des Andreas von Cornwall schließt fol. 92v: Expliciunt questiones super librum Porfirii. Der Autorname ist auch hier radiert.

Das letzte Stück der Handschrift (fol. 93r—102r) ist wieder theologischen Inhalts. Im Explicit ist der Titel des Werkes, das mit den Worten: Ad primum articulum, quem ponit frater Durandus beginnt, angegeben: Explicit de articulis pertinentibus ad primum librum Durandi reprobatis ab Aruueo. J. Koch, der noch andere Handschriften dieser Streitschrift des Hervaeus Natalis gegen Durandus festgestellt hat, hat diesen Teil des Kodex eingehend beschrieben.[16]

So bieten diese beiden Münchener Handschriften neben schon bekannten und neben erst der Identifizierung harrenden anonymen Stücken eine Reihe bisher nicht bekannter und benützter Werke und Autoren, die unser Wissen um die philosophischen Bestrebungen der Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert ergänzen und erweitern. Es sind dies der Kommentar des Robert von Paris zum Liber sex principiorum, die Philosophie der Mathematik von Sebastian von Aragonien mit den Zusätzen und Überarbeitungen von Hugo von Utrecht, Simon von Padua und Theobald von Anchora, der Traktat des Jacobus de S. Amando De locis und die Kommentare des Andreas von Cornwall zum Liber sex principiorum und zur Isagoge des Porphyrius.

[15] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 398—400. F. Pelster, Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des „Eulogium ad Alexandrum III Johannis Cornubiensis", Hist. Jahrbuch 54 (1934), 223—229.

[16] J. Koch, Durandus de S. Porciano O.P., I, Münster 1927, 237.

X.

STUDIEN ÜBER DEN AVERROISTEN TADDEO DA PARMA (ca. 1320).

Der lateinische Averroismus des Siger von Brabant und Boetius von Dacien, dessen Entwicklung und gewaltiger Einfluß durch das monumentale Werk von P. Mandonnet uns erschlossen worden ist, ist trotz der kirchlichen Verbote von 1270 und 1277 und trotz der wissenschaftlichen Widerlegung durch Gerhard von Abbeville, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom, Raymundus Lullus, Vitalis a Furno, Duns Skotus u. a. nicht aus dem Geistesleben der Scholastik entschwunden, sondern hat im 14. Jahrhundert als eine mächtige Bewegung des philosophischen Denkens weitergelebt. In einer abgeschwächten und gemilderten Form, welche die der christlichen Weltanschauung widerstrebenden Ansichten des Commentator auszumerzen sich müht, hat der Averroismus seine Anhänger in den verschiedensten Schulen gefunden, aber auch der eigentliche Averroismus mit seinen heterodoxen Thesen von der Ewigkeit der Welt, von der Einheit des Intellekts usw. ist im 14. Jahrhundert von angesehenen Philosophen verteidigt worden. Auch die wohl nicht von Averroes selbst, wohl aber von den lateinischen Averroisten vertretene Lehre von der doppelten Wahrheit, wodurch man sich gegen das Einschreiten der kirchlichen Auktorität sicherzustellen suchte, hat bis an die Schwelle der Neuzeit in diesen Kreisen weitergelebt. Ich erinnere bloß an den Humanisten Pomponio Pomponazzo, der seine Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und der göttlichen Vorsehung durch die Lehre von der doppelten Wahrheit zu verschleiern suchte. Die widerchristliche Form des Averroismus tritt uns in ihrer schroffsten Form bei einem apostasierten Ordensmann namens Thomas Skotus entgegen, der, wie uns Alvaro Pelayo in seinem Collyrium fidei contra haereses mitteilt,[1] in Portugal den krassesten Unglauben vertreten hat. In Paris war im Beginn des 14. Jahrhunderts Johannes de Janduno, der sich als Affen des Aristoteles und Averroes bezeichnet und zu allen, auch den glaubenswidrigen Lehren des Commentator sich bekennt, der Führer der averroistischen Bewegung. In England können

[1] Vgl. M. Menendez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles III, Madrid 1917, 244—250, CXXX—CXXXII. R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I, Rom 1911, 197—202.

wir, wie dies C. Michalski mehrmals festgestellt hat, averroistische Tendenzen bei Thomas Wilton und Fitz-Ralph wahrnehmen. In Deutschland hat gleichfalls C. Michalski einen einflußreichen Averroisten, den Magister Theodorich, Rektor eines Kollegs in Erfurt, nachgewiesen, der einen Kommentar zu den Quaestionen des Johannes de Janduno über De anima und einen Traktat De sensu agente geschrieben hat.[2]

Am längsten hat sich der Averroismus in Italien erhalten, wo ihn noch im 17. Jahrhundert Cesare Cremosini verfochten hat. Die Hauptstätte des italienischen Averroismus war die Universität Padua. Doch treten uns die Vorkämpfer des Averroismus eigentlich erst gegen das Ende des 14. Jahrhunderts und im 15. Jahrhundert in Italien entgegen. In Bologna hat der Servit Urban von Bologna († 1405) einen gemäßigten Averroismus in seinem Physikkommentar vorgetragen. Die Hauptrepräsentanten des italienischen Averroismus im 15. Jahrhundert waren Paulus von Venedig, Cajetan von Thiene und Nicoletta Vernias. Indessen sind die Anfänge des italienischen Averroismus noch in Dunkel gehüllt, da wir aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts keinen italienischen Philosophen nachweisen können, der etwa in Kommentaren zur Physik oder zu De anima entschieden für die averroistischen Eigenlehren eingetreten ist. Als Anhänger des Averroismus galt Pietro d'Abano, der seit 1307 Philosophie und Medizin an der Universität Padua lehrte. Sein Biograph Sante Ferrari ist mit seiner These, daß Pietro d'Abano Averroist gewesen sei, auf Widerspruch namentlich seitens von Bruno Nardi gestoßen.[3] Auch läßt sich aus den Schriften dieses Philosophen, dessen Hauptstärke auf den Gebieten der Medizin und Astrologie lag, kein klarer und entschiedener Averroismus nachweisen. Dafür, daß an der Artistenfakultät der Universität Padua der Averroismus eine beherrschende Stellung eingenommen hat, ist Petrarca in seiner Schrift De sui ipsius et multorum ignorantia ein Hauptzeuge.[4] Aber über ein früheres Auftreten des lateinischen Averroismus auf italienischen Universitäten fehlten uns bisher sichere Nachrichten, besonders Aristoteleskommentare und andere Werke averroistischer Prägung aus der

[2] VIe Congrès international des sciences historiques. Résumés des communications présentées au Congrès, Oslo 1928, 116—118.

[3] Vgl. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II[5], Paris 1925, 220. B. Nardi, La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano, Milano 1912. Derselbe, Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano, Milano 1921. L. Norpoth, Zur Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d'Abano, Leipzig 1930, geht auf diese Frage nicht ein.

[4] Pétrarque, Le Traité De sui ipsius et multorum ignorantia publié d'après le manuscrit autographe de la Bibliothèque Nationale par L. M. Capelli, Paris 1906. Pierre de Nolhac, Pétrarque et l'Humanisme II, Paris 1907, 148.

Hand italienischer Philosophen.[5] So erscheint Dante nicht nur mit seinen für Siger von Brabant sympathisierenden Worten im Paradiso (X, 136ff.), sondern vor allem durch einen Text in der Monarchia I, 3, welchen sein Zeitgenosse, der Dominikaner Guido Vernani von Rimini, in seiner Reprobatio Monarchiae im Sinne des averroistischen Monopsychismus deutete und bekämpfte,[6] als der früheste und für sich allein dastehende italienische Denker, der mit dem lateinischen Averroismus in Berührung gestanden ist. Die hier bestehende Lücke wird nun dadurch ausgefüllt, daß wir aus den Handschriften einen bisher unbeachtet gebliebenen italienischen Averroisten Taddeo da Parma feststellen können, der in den ersten Zeiten des 14. Jahrhunderts als Professor an der Universität Bologna sich, wie seine Schriften zeigen, als entschiedenen Anhänger des Averroismus bekundete. So soll die folgende Studie, welche nicht eine vollständige, sondern nur eine vorläufige Untersuchung über diesen Averroisten sein will, in diese Festschrift zu Ehren des hochverdienten Geschichtsschreibers des lateinischen Averroismus und des Verfassers des hier bahnbrechenden Werkes über Siger von Brabant sich einreihen. Ich will im folgenden zuerst den literarischen Nachlaß des Taddeo da Parma feststellen und ordnen, sodann soll aus diesen Schriften der averroistische Standpunkt dieses Scholastikers nachgewiesen werden. Schließlich wird, was gerade aus der handschriftlichen Überlieferung seiner Werke sich an sicheren biographischen Notizen findet, kurz zusammengestellt werden.

Cod. I III 6 der Biblioteca nazionale von Florenz, eine aus dem Dominikanerkloster San Marco stammende Pergamenthandschrift des frühen 14. Jahrhunderts enthält die wichtigsten Werke des Taddeo da Parma mitten unter anderen philosophischen Schriften zumeist des 14. Jahrhunderts. Da diese anderen Bestandteile der überaus reichhaltigen Handschrift großenteils dem gleichen Gedankenkreis wie die Werke des Taddeo da Parma entstammen und so eine geschichtliche Umrahmung derselben bilden, wird eine kurze Inhaltsangabe des Codex, der meines Wissens bisher noch nirgends beschrieben worden ist, nicht unzweckmäßig sein. An der Spitze stehen die Kommentare des Averroes zur Isagoge des Porphyrius und zu den aristotelischen Kategorien. Von fol. 19r—22v erstreckt sich sodann ein anonymer Traktat über das Individuationsprinzip: Utrum individuum sit individuum per formam substantialem aut per materiam aut per quid aliud. Das nächste Stück ist ein

[5] Über den italienischen Averroismus handelt sehr gründlich M. M. Gorce, Averroisme. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques V, 1032—1092, speziell 1075ff.

[6] Vgl. M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, München 1934, 76—100.

anonymer Kommentar zu Perihermeneias (fol. 23r—35v) mit dem Initium: Omnis doctrina etc. In isto libro sicut in aliis quattuor cause requiruntur. In diesem Kommentar sind Albertus und Linconiensis oft zitiert. In den Randglossen finden sich auch Hinweise auf Aegidius von Rom. Auf fol. 39r beginnt der vielverbreitete und auch gedruckte Kommentar des Robert Grosseteste zu den Analytica posteriora. Hieran reihen sich fol. 51r anonyme logische Quaestionen: Utrum de intentionibus secundis possit esse scientia — Utrum intentiones secunde sint in predicamentis (fol. 51v) — Utrum modus essendi sit in re tanquam in subiecto (fol. 52v) — Utrum modus essendi vel proprietates, quibus res gradantur in predicamentis, addant aliquid rebus vel sint idem (fol. 52v). Nunmehr begegnet uns eine Quaestio disputata, welche wieder mit dem Namen des Autors versehen ist: Questio disputata proponitur, utrum ordo predicamentalis sit possibilis circumscriptis proprietatibus rerum et est magistri Angeli de Aretio.

An diese Quaestio disputata reihen sich mehrere andere Quaestionen, die teils anonym sind teils einem Magister M. de A. (de Ag. Agag?) zugeeignet sind: Queritur consequenter, a quo fiat ordo predicamentorum aut a re sive forma substantiali aut a proprietate (fol. 54r) — Utrum universale sit subiectum in libro Porphirii (et est M. M. d. A. fol. 55r) — Utrum universale sit genus ad predicabile. M. M. d. A. (fol. 55v) — Utrum universale reale sumptum formaliter habeat esse in re extra circumscripto opere intellectus. M. d. A. (fol. 56r) — Questio est, numquid entia rationis sint formaliter nihil (fol. 57r).

Das nächste Stück ist das für unsere Untersuchung wichtigste. Von fol. 58r bis fol. 82v erstreckt sich der Kommentar des Taddeo von Parma zur aristotelischen Schrift De anima. Der Verfasser ist im Kolophon fol. 82v deutlich genannt: Expliciunt questiones magistri Thadei de Parma super libro de anima. Amen. Ich werde mit diesem Kommentar mich eingehender befassen müssen, muß aber zuvor in der Beschreibung der Handschrift fortfahren. Zunächst begegnet uns mit der Überschrift: Utrum intellectus numeretur numeratione corporum und dem Initium: Quia nonnulli dubitant die Schrift des Aegidius Romanus De intellectu possibili contra Averroim (fol. 84r—87r). Darauf folgt ein größerer wieder anonymer Traktat: Liber de corpore celesti et iis que ad ipsum pertinent mit dem Initium: Necesse est hunc mundum inferiorem contiguum esse superioribus.

Wer der Verfasser dieses Werkes ist, läßt sich nicht so leicht feststellen. Derselbe ist ein Anhänger der averroistischen Richtung. Averroes ist für ihn der Commentator egregius verborum Aristotelis. Einen Anhaltspunkt zur Lösung der Autorfrage gibt die Bemerkung, daß der Verfasser einen Kommentar

zu De anima geschrieben und zu Beginn des 3. Buches desselben eine eingehende Commendatio philosophiae geboten habe: Sed quia commendationem philosophie scripsi diffuse in principio tertii de anima dimitto propter brevitatem (fol. 89r). Johannes de Janduno, von dem das unmittelbar darauffolgende Stück stammt, werden wir dieses Werk nicht zuteilen dürfen, da in seinen Quaestiones zu De anima sich diese Commendatio philosophiae nicht findet. Von fol. 109r—110v steht die Quaestio: Utrum omne generabile de necessitate generabitur, die ausdrücklich dem Johannes de Janduno zugeeignet ist: Explicit questio, utrum omne generabile necessario generabitur ordinata a magistro Johanne de Gandavo anno Domini Mccc decimo et octavo. Wir haben hier eine auf das Jahr 1318 datierte Quaestio des Johannes de Janduno, die in der Literatur über diesen Scholastiker bisher noch nicht beachtet zu sein scheint. Der Verfasser ist auch von der nächstfolgenden Quaestio: Utrum tempus sit quantitas continua aut discreta (fol. 110v—114r) ausdrücklich genannt: Explicit questio determinata per reverendum fratrem Guilelmum de Anglia doctorem licentiatum parisius in sacra theologia et lectorem generalem fratrum minorum. Es handelt sich hier um einen Franziskaner Guilelmus de Anglia, der Pariser Magister der Theologie gewesen und zugleich das Amt eines lector generalis des Franziskanerordens bekleidet hat. Wer dieser Guilelmus de Anglia ist, kann hier nicht untersucht werden. Ein Pariser Magister der Theologie war Wilhelm de la Mare. Im Jahre 1303 erscheinen an der theologischen Fakultät in Paris zwei Franziskaner mit dem Namen Guilelmus de Anglia.[7] Wilhelm von Alnwick war Magister der Theologie von Oxford. Es wird nur eine Untersuchung der ungedruckten Quaestionen gelegentlich diesen Guilelmus de Anglia identifizieren können.

Anonym ist wieder die nächste Quaestio: Utrum gravia moveantur ex se vel ex alio (fol. 114r—115v).

Nunmehr tritt uns wieder ein Werk des Taddeo da Parma entgegen: Questio disputata per magistrum Tadeum de Parma: Utrum dimensiones interminate precedant formam substantialem in materia et utrum corrumpantur supposito, quod precedant. Queritur, quia Commentator in substantia orbis ponit, quod dimensiones interminate precedant formam substantialem in materia (fol. 115v—117r). Hieran reiht sich ein kleines Opusculum des Aegidius von Rom: Questio est, quid sit medium in demonstratione et videtur quod diffinitio subiecti (fol. 117r) Explicit questio de medio demonstrationis edita a fratre Egidio Romano fratrum heremitarum S. Augustini. Die nächste Quaestio ist wieder anonym: Utrum forma substantialis sit tota quiditas rei

[7] Vgl. A. G. Little, The Franciscan School of Oxford in the Thirteenth Century. Archivum Franciscanum XIX (1926), 872.



(fol. 118r—121r). Die nächste Quaestio: Utrum actio sit subiective in agente (fol. 121r—122r) stammt von dem soeben genannten Franziskaner Guilelmus de Anglia: Questio illa fuit recollecta per quendam theotonicum sub fratre Guilelmo de Anglia de ordine fratrum minorum. Eine bisher noch nicht verwertete Quaestio des Johannes de Janduno trägt die Überschrift: Utrum eternis repugnet habere causam efficientem (fol. 122r—123r). Für den averroistischen Standpunkt des Autors ist diese Quaestio, in welcher der philosophische und theologische Standpunkt: die sententia philosophorum und die sententia theologorum scharf einander gegenübergestellt werden, ohne Zweifel von Interesse. Sie ist am Schlusse dem Johannes de Janduno zugeteilt: Explicit questio Johannis de G. (fol. 123r). Hieran reiht sich eine kurze Quaestio: Utrum propter impressionem speciei sensibilis in intellectum vel in sensum quantitas rei sensibilis minuatur (fol. 123r), deren Verfasser der uns schon bekannte Magister Angelo d'Arezzo ist: Explicit questio M. Angeli de Aretio. Auch der Magister M. d. A., der uns schon früher begegnet ist, kehrt in der nächsten Quaestio wieder: De intelligentiis et motoribus celorum quid et quomodo intelligant de Deo (fol. 123r—125v). Explicit questio magistri M. d. A. (Aga?). Nun kommt eine Reihe anonymer Quaestionen: Utrum dimensiones interminate precedant formam substantialem in materia (fol. 127r bis 128r) — Utrum motus localis secundum genus sive secundum speciem sit perfectior motu augmenti (fol. 128r—129v) — Utrum imago, que apparet in speculo, sit in speculo subiective aut in aere circumtangente speculum (fol. 129v bis 130v unvollständig) — Utrum dimensiones interminate sic precedant substantialem formam, quod non corrumpantur adveniente forma substantiali (fol. 132v—134v) — Utrum in celo sit materia (fol. 134v—136v).

Von größerer Bedeutung sind wieder die beiden folgenden Quaestionen des Johannes de Janduno: Utrum species intelligibilis sit aliud realiter ab actu intelligendi (fol. 136v—140v) — Utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto (fol. 140r—146r). Beide Quaestionen sind am Rand ausdrücklich dem Johannes de Janduno zugeteilt. Vielleicht dürfen wir die erste Quaestio dem tractatus de specie intelligibili, den Johannes de Janduno in seinem Kommentar zu De anima als eine seiner Schriften zitiert, gleichsetzen. Die andere Quaestio, welche das in der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts vielerörterte Problem des Verharrens der Elemente in der Mischung zum Gegenstand hat, ist in den bisherigen Zusammenstellungen der Schriften des Johannes de Janduno meines Wissens nicht aufgeführt.

Das letzte und umfangreichste Stück dieser Quaestionensammlung ist abermals ein Werk unseres Taddeo da Parma: Questio Magistri Tadei de Parma disputata: Utrum in anima sensitiva sit aliquis sensus agens (fol. 146r—160v).

Das Initium lautet: Queritur, utrum propter speciem rei sensibilis in sensu receptam et propter sensum, qui est subiectum sensationis, sit aliqua alia virtus.

Cod. Vat. lat. 4454 (s. XIV) enthält von fol. 135v—139r eine Questio Taddei de augmento, deren Initium lautet: Secundum quod dicit Aristoteles in 1° Metaphisice veteris inest autem veritatem investigare volentibus sepe et bene dubitare et ideo dubites primo de possibilitate augmentationis et de modo eius. Sit ergo questio nostra, utrum augmentatio sit possibilis. Die Ausführungen sind sehr dialektisch gestaltet. Unter den zitierten Autoren begegnet uns auch Albertus Magnus z. B. fol. 138v: Sed tu dicis sicut dicit Albertus. Daß Taddeo da Parma der Verfasser dieser Quaestio de augmento ist, geht aus dem Explicit unzweideutig hervor: Explicit questio de possibilitate et modo augmenti ordinata a M. Taddeo de Parma (fol. 139r).

Für unsere literarhistorischen Untersuchungen über Taddeo von Parma ist Cod. lat. 15805 der Bibliothèque nationale zu Paris von Wichtigkeit, da uns hier nicht bloß eine Schrift desselben dargeboten wird, sondern auch eine sichere biographische Mitteilung gemacht wird. Wir müssen die Handschrift kurz beschreiben. Am Anfang der Handschrift stehen Quodlibeta des heiligen Thomas von Aquin (fol. 1r), des John Pecham (fol. 14v) und des Wilhelm von Hothun (fol. 17r—19r). Fol. 20r—36v steht ein Traktat über die Selbstbewegung des Willens zu den Willensakten. Da der Anfang weggeschnitten ist, läßt sich der Verfasser vorläufig nicht bestimmen. Der Verfasser gehört jedenfalls nicht der Dominikanerschule an, wie sich aus folgender Bemerkung ersehen läßt: Et quia adversarii sequuntur doctrinam Thome ideo adduco contra eos dictum ipsius, quod in prima parte Summe qu. 83 a. 4 dicit. Er beruft sich auch auf Petrus Aureoli: Hic pono breviter opinionem fratris Petri de Aureoli (fol. 25r) ... Das nächste Stück (fol. 26v bis 31r) ist am Anfang mit Elementorum forme überschrieben und ist eine Quaestio über das Verbleiben der Elemente in der Mischung. Das Initium lautet: Questio disputanda proponebatur, utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto et arguebatur primo, quod sic, quia illa sub formis propriis manent in mixto que sunt elementa ipsius mixti. Diese Quaestio ist nun am Schluß als Werk des Taddeo da Parma unzweideutig bezeichnet: Explicit questio de elementis determinata per me Thadeum de Parma Anno Domini MCCCXXI ad honorem et utilitatem Universitatis scolarium Bononie et aliorum in philosophya studentium. Aus dieser Notiz ist ersichtlich, daß Taddeo da Parma diese Quaestio disputata im Jahre 1321 gehalten und niedergeschrieben hat und daß er damals Professor an der Artistenfakultät in Bologna gewesen ist. Ich werde auf die Quaestio selbst noch kurz zurückkommen. Das nächste am Anfang unvollständige Stück der Handschrift ist der

Kommentar des Aegidius von Orléans zu De generatione et corruptione (fol. 32r—38v). Der Verfasser ist am Schluß genannt: Expliciunt questiones magistri Egidii Aurelianensis super libro de generatione et corruptione Aristotelis. Ein anderes vollständiges Exemplar des gleichen Werkes, das zugleich viel schöner geschrieben ist, findet sich im Cod. Palat. lat. 1059 fol. 36r bis 49r. Cod. Paris. lat. 16089 fol. 195r—233v enthält einen Kommentar des Aegidius von Orléans zur nikomachischen Ethik. Ich habe in seinem Kommentar zu De generatione et corruptione deutliche Spuren der averroistischen Richtung feststellen können. So ist ein Werk dieses Scholastikers, der allerdings erheblich früher gelebt hat, in unserer Handschrift ganz gut und sinngemäß in unmittelbarer Nähe einer Schrift des Taddeo da Parma untergebracht. In der Handschrift folgt jetzt eine große Anzahl anonymer kleingeschriebener Quaestionen. Die erste fol. 40r ist betitelt: Utrum in entibus possit aliquid esse infinitum. Auf fol. 89r beginnt das letzte Stück der Handschrift, der Kommentar des Franciscus de Marchia zum 3. Sentenzenbuch.

Außer den philosophischen Schriften, die in den bisher beschriebenen Handschriften unter dem Namen des Taddeo da Parma uns überliefert sind, trägt auch in Handschriften ein astronomisches Werk, ein Kommentar zur Theorica Planetarum des Gerhard von Cremona, den Namen des Thaddeus de Parma.

Cod. I 90 Sup. der Biblioteca Ambrosiana, eine sehr schön geschriebene Handschrift des 14. Jahrhunderts, enthält von fol. 1r—160v Questiones Magistri Blasii de Parma super tractatu Perspective cum determinationibus. Auf fol. 161r beginnt ein Werk mit folgenden Worten: In Christi nomine incipit quod collegi ex expositione Tadei de Parma super Theorica planetarum Gerardi Cremonensis. Es beginnt dann sogleich die Texterklärung: Circulus excentricus. Notandum, quod iste liber exponit eaque subponuntur in tractatu ad habendum veros motus planetarum. Das Werk schließt fol. 194v. Wir haben hier nicht die ganze Erklärung des Taddeo da Parma zur Theorica Planetarum vor uns, sondern, wie schon die Anfangsworte andeuten, nur einen Auszug aus demselben, den ein anonymer Autor gemacht hat.

Das ganze Werk begegnet uns im Cod. Asburnham 205 der Biblioteca Laurenziana zu Florenz fol. 1r—24v. Auf fol. 1r steht oben als Titelüberschrift Scriptum Tadei super theoricam planetarum. Das Initium lautet: Est enim sapientia rerum, que sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur, certa comprehensio veritatis. Boetius auctoritate inchoante primo arismetice sue capitulo primo. Sicut dicit Hugo de Sancto Victore in quodam tractatu suo, in quo numerum et ordinem liberalium artium explicavit, liberalium artium sunt septem, quarum tres scilicet grammatica dyalectica et rhetorica

trivium nominantur eo quod ad instar trivii ad unum finem conducunt scilicet ad perfectionem eloquentie que in his tribus videtur subsistere. Das Werk schließt fol. 24^{v}: Explicit expositio theorice planetarum edita ab inclito Magistro Thadeo de Parma et completum in 1318 anno Domini die 12 Iulii ad communem utilitatem scolarium Bononie studentium in scientia medicine. Diese Schlußbemerkung ist wegen ihrer biographischen Notiz sehr beachtenswert und eine wertvolle Ergänzung zu der soeben erwähnten chronologischen und biographischen Notiz in der Pariser Handschrift. Wir werden am Schluß unserer Untersuchung noch einmal darauf zurückkommen. Unsere Handschrift enthält auch noch andere interessante astronomische Schriften: Von fol. 25^{r}—40^{v} erstreckt sich eine Arbeit des dominus Johannes de Saxonia über die sogenannten Tabulae Alphonsianae, welche im Auftrag des großen spanischen Königs Alfons des Weisen (1252—1284) von Isaak ben Said verfaßt worden sind. Das Initium dieses Werkes lautet: Tempus est mensura motus, ut vult Aristoteles 4 Physicorum. Der Verfasser ist am Schlusse angegeben: Expliciunt canones tabularum illustris principis olim regis Castelle et cum hoc supra tabulas eclipsium ordinati per dominum Johannem de Saxonia. Von fol. 41^{r}—52^{v} steht ein anonymer Traktat. Auf fol. 65^{r} beginnt ein Novus sphere tractatus compositus a domino Andalo de Nigro de Ianua. Das Initium lautet: Quoniam ad habendum intellectum atque notitiam sphere alie artes geometrice sunt necessarie in principio huius operis de aliquibus geometricalibus breviter profitemur.

Eine weitere Handschrift der vollständigen Erklärung des Taddeo da Parma zur Theorica Planetarum befindet sich im Cod. F. 380 der Stadtbibliothek als Bestandteil der Handschriftensammlung des Collegium Amplonianum sive Portae Caeli zu Erfurt, deren Katalog nunmehr in dem monumentalen Bande von P. Lehmann über die mittelalterlichen Bibliothekskataloge von Erfurt in einer kritischen Ausgabe vorliegt.[8] Das erste Stück dieser Miszellanhandschrift ist der Kommentar des Taddeo da Parma zur Theorica planetarum (fol. 1^{r}—28^{v}). Der Name des Verfassers ist am Anfang und am Schluß genannt: Thadeus de Parma super theoricam planetarum (fol. 1^{r}) — Explicit expositio planetarum a Thadeo. Deo gratias (fol. 28^{v}). Der Rest der Handschrift ist mit anderen astronomischen Traktaten von Nicolaus d'Oresme, Thomas Bradwardine, Themon u. a. ausgefüllt, wie dies in W. Schums ausführlichem Katalog der Amplonianischen Handschriftensammlung im einzelnen angegeben ist.

[8] Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Zweiter Band, Bistum Mainz, Erfurt, München 1928.



Inhaltlich ist dieses Werk des Taddeo da Parma der Astronomie gewidmet und kommt deswegen für unsere philosophiegeschichtlichen Untersuchungen weniger in Betracht. Es ist ein Kommentar zu dem handschriftlich vielverbreiteten und auch oft gedruckten Werk Theorica planetarum des Gerhard von Cremona, worunter nicht der berühmte Aristotelesübersetzer des endigenden 12. Jahrhunderts, sondern ein jüngerer Gerhard von Cremona des 13. Jahrhunderts (Gherardo da Sabionetta) zu verstehen ist.[9] Von allgemeinerem, auch philosophiegeschichtlichem Interesse ist die ausführliche Einleitung, welche Taddeo von Parma seinem Kommentar zu diesem astronomischen Werke voranstellt. Wir haben hier eine philosophische und geschichtliche Einführung in die Astronomie vor uns und zwar auf dem Hintergrunde einer Wissenschaftslehre. Eingehend handelt hier Taddeo von der Mathematik und ihren verschiedenen Zweigdisziplinen, ehe er auf die Astronomie und deren Teilgebiete eingeht. Sowohl bei den mathematischen Disziplinen wie besonders auch bei den einzelnen astronomischen Fächern gibt er die einschlägigen Textbücher mit dem Namen des Verfassers und dem Initium an. Eine Fülle von arabischen Autoren mathematischer astronomischer Werke treten uns hier entgegen. Wir haben eine Art nach Materien und Arbeitsgebieten angeordneter Geschichte der Mathematik und Astronomie samt den damit verwandten Disziplinen vor uns. Taddeo da Parma erwähnt hier nicht bloß eine sehr große Zahl arabischer Autoren und bekundet damit seine große Vertrautheit mit der naturwissenschaftlichen arabischen Literatur, er erwähnt auch Scholastiker und Naturwissenschaftler des 13. Jahrhunderts, so als Verfasser von Werken über Optik (Perspectiva) Witelo und Roger Bacon, als Vertreter der Geomantia Gerhard von Cremona, Wilhelm von Moerbeke, Bartholomaeus von Parma und Frater Albertus. Philosophiegeschichtlich kommt diese Einleitung wie überhaupt das ganze Werk nicht in Betracht. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß in den allgemeinen Darlegungen am Anfang sich sehr viele Zitate aus Averroes finden.

Als Ergebnis unserer handschriftlichen Untersuchungen können wir nunmehr folgende Werke als unzweifelhaft echte Schriften des Taddeo da Parma feststellen:

1. Questiones super libro de anima.
2. Questio disputata, utrum dimensiones interminate precedant formam substantialem in materia et utrum corrumpantur supposito quod precedant.
3. Questio disputata, utrum in anima sensitiva sit aliquis sensus agens.

[9] B. Boncompagni, Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese e di Gherardo di Sabionetta. Atti dell'Accademia Pontificia de' nuovi Lincei IV (1851).



4. Questio disputata, utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto.
5. Questio de augmento.
6. Commentum super theoricam planetarum.

Eine eingehende ideengeschichtliche Darstellung der in diesen Schriften entwickelten philosophischen Lehren, Gedanken- und Beweisgänge wird erst möglich sein, wenn eine Textausgabe vorliegen wird. Hier muß ich mich mit einer vorläufigen philosophiegeschichtlichen Würdigung begnügen.

Das bedeutendste Werk des Taddeo da Parma sowohl dem Umfang wie auch dem Inhalt nach ist sein Kommentar zu De anima, der ähnlich wie die meisten Aristoteleskommentare aus dieser Zeit wie von Johannes de Janduno, Radulphus Brito, Bartholomaeus von Brügge, Heinrich von Brüssel, Jakob von Douai, Petrus von Alvernia usw. in Quaestionenform abgefaßt ist. Ähnlich wie in den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus hat auch bei den Aristoteleserklärungen diese selbständige Form der Quaestio, die schon frühzeitig in der Artistenfakultät wie bei Petrus Hispanus, Aegidius von Orléans, Martin von Dacien, Boetius von Dacien, Siger von Brabant u. a. üblich geworden war, zu einer Loslösung vom Textbuche geführt, das nur mehr die Folie für die Darlegung der eigenen philosophischen Ansichten bildete. Daneben blieb die Literaturform der paraphrasierenden Kommentare bei den Erklärungen sowohl zu den Sentenzen wie auch zu den aristotelischen Schriften bestehen. So werden wir schon ein ungefähres Bild von den psychologischen Problemen, welche unseren Scholastiker beschäftigten, gewinnen, wenn wir das Verzeichnis der Quaestionen bieten:

Utrum anima sit subiectum libri de anima (fol. 58^r^).
Utrum scientia speculativa sit de numero bonorum honorabilium (fol. 58^r^).
Utrum scientia de anima sit utilis ad alias scientias (fol. 59^v^).
Utrum scientia de anima sit difficillima (fol. 59^v^).
Utrum sit possibilis una methodus ad investigandum omnia (fol. 59^v^).
Utrum universale sit prius singulari (fol. 59^v^).
Utrum accidentia magnam partem conferant ad cognoscendum quod quid est (fol. 59^v^).
Utrum anime sit aliqua propria operatio (fol. 60^r^).
Utrum loycus diffiniat per materiam (fol. 60^r^).
Utrum naturalis diffiniat per materiam (fol. 60^v^).
Circa secundum librum primo queritur, utrum anima sit substantia (fol. 60^v^).
Utrum anima sit forma substantialis corporis (fol. 61^r^).
Utrum diffinitio data de anima, qua dicitur anima est actus etc. sit conveniens (fol. 62^r^).

Utrum anima et corpus fiat per se unum (fol. 62r).
Utrum anima sit in qualibet parte corporis (fol. 62v).
Utrum potentie anime essentialiter distinguantur ab anima (fol. 63v).
Utrum sit naturalissimum opus sibi simile generare (fol. 64r).
Utrum nutriri et augeri sit ab anima et generare et eius operatio propria (fol. 64v).
Utrum generativa nutritiva et augmentativa sint una potentia (fol. 65r).
Utrum virtus sensitiva sit activa vel passiva (fol. 65v).
Utrum sensibile dicat actum (fol. 65v).
Utrum sit possibile dare preter sensum passivum in sensitiva anima sensum alium activum (fol. 66r).
Utrum sensus decipiantur circa obiectum proprium (fol. 67r).
Utrum sensibilia communia sint per se sensibilia (fol. 67r).
Utrum lumen sit requisitum, ut tribuat coloribus sensibilis formam (fol. 68r).
Utrum lumen sit corpus (fol. 68v).
Utrum color sit proprium obiectum sensus visus (fol. 69r).
Utrum aer sit subiectum sonus quoad eius esse reale (fol. 69r).
Utrum odor habeat esse in aere quoad suum esse reale (fol. 69v).
Utrum homo inter cetera animalia peius odoret (fol. 69v).
Utrum tactus sit unus sensus (fol. 70r).
Utrum sensus tactus indigeat medio extrinseco (fol. 70r).
Utrum sensus particularis percipiat sensationem suam (fol. 70v).
Utrum sensus communis sit unus (fol. 71v).
Circa tertium librum de anima queritur primo, utrum virtus intellectiva sit virtus passiva vel activa (fol. 71v).
Utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus, ut ea apprehendat (fol. 71v).
Utrum intellectus antequam intelligat sit in actu (fol. 72r).
Utrum anima intellectiva sit forma corporis substantialis dans esse corpori nostro (fol. 72v).
Utrum intellectus sit unus numero (fol. 74v).
Utrum due intellectiones respectu eiusdem intelligibilis sint una numero (fol. 75r).
Utrum cognitio intellectus possibilis sit necessaria ad cognoscendum multitudinem substantiarum separatarum (fol. 76r).
Utrum cessante intellectione lapidis, quam habet intelligendo lapidem, in eius intellectu remaneat species sumpta a fantasmate deciso a lapide (fol. 78v).
Utrum species differat ab intellectione (fol. 77r).
Utrum fantasma sit principium activum speciei intelligibilis (fol. 77v).

Utrum intellectus seipsum intelligat (fol. 77v).
Utrum species differat ab intellectione (fol. 77r).
Utrum fantasma sit principium activum speciei intelligibilis (fol. 77v).
Utrum intellectus seipsum intelligat (fol. 77v).
Utrum quiditas rei sit primum obiectum intellectus nostri (fol. 78r).
Utrum intellectus intelligat singulare (fol. 78v).
Utrum sit necessarium ponere intellectum agentem (fol. 79r—82v).

In diesen Quaestionen zu De anima bekundet sich Taddeo da Parma allüberall als Vertreter und Anhänger der averroistischen Deutung der aristotelischen Lehre. Es kann dieser Kommentar demjenigen des Johannes de Janduno zu der gleichen aristotelischen Schrift an die Seite gestellt werden, wie denn auch in unserer Florentiner Handschrift Quaestionen dieser beiden Scholastiker nebeneinander stehen. Ich kann hier nur zwei Quaestionen des Kommentars des Taddeo da Parma zu De anima herausgreifen, in welchen sein averroistischer Standpunkt ganz besonders scharf und in Punkten, in welchen die kirchliche Glaubenslehre in Frage gestellt wird, hervortritt.

Die erste Quaestio ist diese: Utrum anima intellectiva sit forma corporis substantialis dans esse corpori nostro (fol. 72v—74v). Taddeo gibt den Aufbau und Gedankengang dieser umfangreichen, durch das lebhafte Gegenspiel von Einwänden und Lösungen, von vielverzweigten Fragen und Antworten sehr verwickelten Quaestio also wieder: In hac autem questione sic procedam: primo narrando aliorum opiniones et ipsas improbando, secundo narrando opinionem quam credo fore Aristotelis et Commentatoris, tertio removendo quasdam difficultates, quarto recitando opinionem, cui de fide est adherendum.

Er gibt sodann folgende Gliederung der wichtigsten Ansichten: Una fuit opinio quod intellectus est forma substantialis constituens corpus humanum in esse et hec est bipartita. Nam una ponit eam non educi ex potentia materie sed (ab) agente immateriali (quia ex Deo per modum creationis) et hec est opinio nostre fidei. Alia ponit eam educi ex potentia materie et hec est bipartita. Una enim, quod ipsa fit per mixtionem elementorum et sic fuit generabilis forma et corruptibilis et hec fuit opinio Alexandri. Alia fuit, quod non fit ex mixtione elementorum, sed ab agente extrinseco et hec fuit opinio Alfarabii Babilonensis et eidem imponit (?) a Avempace, quod non est verum, quia in tractatu quem fecit de intellectu huic non assentit. Alia fuit opinio ponens, quod ipsa nullo modo sit forma corporis. Nach dieser Übersicht geht unser Scholastiker auf die einzelnen Ansichten ein, entwickelt ausführlich die Gründe, auf welche sich dieselben stützen, und übt dann an diesen Theorien und an deren Begründungen eine scharfsinnige Kritik. Er beginnt mit der Theorie

des Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift περὶ νοῦ, wornach die Seele die substantielle Form des Leibes in dem Sinne ist, daß sie aus der Mischung der Elemente entsteht und ganz in das Entstehen und Vergehen des Leibes verflochten und einbezogen wird. Wir sind über diese materialistische Seelenlehre des Alexander von Aphrodisias und ihren Einfluß auf das scholastische Denken durch die überaus gründlichen Untersuchungen von P. G. Théry aufs beste unterrichtet.[10] Die zweite Theorie, welche Taddeo ausführlich kritisch prüft und gleich derjenigen des Alexander von Aphrodisias ablehnt, ist diejenige des Alfarabi, wodurch die Seele in dem Sinne Wesensform des Leibes ist, daß sie aus der Potenz der Materie durch ein äußeres Agens eduziert wird. An dritter Stelle bespricht unser Scholastiker diejenige Theorie, die er als katholische Glaubenslehre bezeichnet. Darnach ist die menschliche Geistseele eine substantielle Form, welche den menschlichen Körper in seinem spezifischen Sein konstituiert und welche von einem immateriellen Agens, von Gott, auf dem Wege der Schöpfung hervorgebracht wird. Er will nun die Bedeutung und den Wert dieser Theorie vom Standpunkt der aristotelischen Lehre kritisch beleuchten: Ęt hec est opinio nostre fidei, sed quante auctoritatis sit hec opinio secundum principia Aristotelis intendo declarare (fol. 73ᵛ). Auch diese Lehre, obschon er sie als Glaubenslehre bezeichnet, findet seine Zustimmung nicht. Unter anderem hebt er als ein besonderes Bedenken hervor, daß bei Annahme einer Erschaffung der Seele unmittelbar durch Gott der Mensch seines opus naturalissimum beraubt wird, in sich selbst eine substantiale Form einzuführen: Sed quod dicunt eam non educi de potentia materie... sed eam infundi in corpus per modum creationis et ab agente immateriali impedimenta patitur, quia in homine perdetur opus naturalissimum quod possit formam substantialem sibi similem introducere (fol. 73ᵛ) Es wird dann noch die vierte Ansicht, derzufolge die Seele überhaupt nicht substantiale Form des Leibes ist, abgelehnt, weil sie sowohl gegen Aristoteles wie auch gegen den Commentator, gegen Averroes, sich richtet.

Nach dieser kritischen Erörterung der verschiedenen opiniones stellt Taddeo die Lehre des Aristoteles und des Averroes, so wie er sie auffaßt und sich zu eigen macht, also dar: Hiis ergo prehabitis dictant Aristoteles et Commentator duo ad questionem. Primum est, quod anima intellectiva non est forma substantialis perficiens materiam inherenter. Secundum est, quod est forma substantialis sic, quod operans intrinsecum adpropriatum (sit) a Deo, quod eius actus sive operatio ex corpore humano vel ex aliquo sui est dependens. Diese averroistische Interpretation der aristotelischen Lehre von der

[10] G. Théry, Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique (Bibliothèque thomiste VIII), Le Saulchoir, Kain, 1926.

Seele als der Entelechie, der Wesensform des Leibes, findet sodann eine ungemein ausführliche Erörterung, wobei Taddeo sich mit Aegidius von Rom, mit einem novus expositor und mit zahlreichen Scholastikern anderer Anschauung, deren Namen er nicht anführt, ausführlich und scharfsinnig auseinandersetzt. Ein Eingehen auf diese Spezialuntersuchungen ist hier nicht beabsichtigt und ist überhaupt nur an der Hand einer Textedition möglich. Für unsere Zwecke genügt es zu wissen, daß Taddeo diese Ansicht sich zu eigen macht und alle dagegenstehenden Schwierigkeiten zu lösen sich bemüht, während er der Theorie, daß die menschliche Geistseele den menschlichen Leib in seinem spezifischen Sein konstituiert und daß sie durch göttliche Schöpfungstat hervorgebracht ist, einer Theorie, die er ausdrücklich als opinio fidei nostre bezeichnet, seine Zustimmung versagt.

Taddeo von Parma stellt sich sonach entschieden auf seiten des Averroes und ist sich dabei bewußt, daß er damit in Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre tritt. Merkwürdig mutet uns deswegen der kurze Schlußsatz der langen Quaestio an: Advertat tamen quilibet in hiis scriptis aspirans me hoc non dixisse asserendo, sed solum recitando. Rei enim veritas est, quod anima nostra intellectiva est forma substantialis perficiens inherenter corpus humanum infusa per modum creationis a principio primo, quod est benedictum in secula seculorum Amen. Taddeo von Parma erklärt also, daß alle seine vorhergehenden Darlegungen nur eine referierende Bedeutung beanspruchen und keine strikte Behauptung darstellen. Die einzig richtige Lehre sei die, daß die Geistseele dem Leibe inhaeriere und ihn so informiere und daß die Geistseele von dem ersten Prinzip, von Gott erschaffen sei. Jeder Leser der Quaestio wird natürlich diesen Schlußsatz nur für eine bloße Formel halten, in ihr nur eine Art Sicherung gegen die kirchliche Auktorität sehen. Der Eifer und die Ausführlichkeit, mit der er die averroistische Theorie darlegt und auf allen Linien verteidigt, und die Entschiedenheit, mit der er die von ihm als katholische Lehre bezeichnete Theorie philosophisch zu widerlegen gesucht hat, lassen diesen Schlußsatz unmöglich als den Ausdruck ernster wissenschaftlicher Überzeugung erscheinen. Wie C. Michalski bemerkt, haben Aristoteleskommentatoren des 14. Jahrhunderts ihre radikalen glaubenswidrigen Theorien häufig mit der Bemerkung zu decken und zu verhüllen gesucht, sie würden solche Anschauungen nicht asserendo, sondern nur recitando oder exercitii gratia (disputative) vertreten.[11] P. Mandonnet hat darauf aufmerksam gemacht, daß schon der heilige Thomas in einem vor der Universität

[11] C. Michalski, Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie — année 1925), Cracovie 1926, 27.



Paris gehaltenen Sermo auf diese Schliche, auf dieses Doppelspiel hingewiesen hat: Inveniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua que non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt, quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba Philosophi.[12]

Die zweite Quaestio, die wir herausheben wollen und in der die am meisten umstrittene Lehre des Pariser lateinischen Averroismus erörtert wird, reiht sich unmittelbar an die vorhergehende an und ist also überschrieben: Cum presuppositum sit in questione precedente intellectum esse unum omnium, ideo gratia huius queritur numquid hoc sit possibile (fol. 74ᵛ). Schon aus diesen Anfangsworten ergibt sich, daß der Schlußsatz der vorhergehenden Quaestio nicht ernst gemeint ist und nur ein ganz äußeres und formelhaftes Bekenntnis zur kirchlichen Lehre darstellt. Er geht in dieser Quaestio von der Lehre von der numerischen Einheit des menschlichen Intellekts, vom Monopsychismus, als der Voraussetzung für seine in der vorhergehenden Quaestio vertretene These aus und stellt sich nunmehr die Frage, ob diese numerische Einheit des Intellektes in der Vielheit der menschlichen Individuen möglich sei. Als Antwort auf diese Frage gibt er die Lehre des Averroes, daß in allen Menschen numerisch ein einziger Intellekt anzunehmen ist: Ad questionem istam dictat Commentator intellectum in omnibus hominibus numero esse unum motus pluribus rationibus. Taddeo führt dann die von Averroes für seinen Monopsychismus vorgebrachten Gründe und Beweise auf und behandelt dann die Schwierigkeiten, die gegen diese Theorie vorgebracht wurden. Sein ganzes Bestreben geht dahin, diese Schwierigkeiten zu lösen und die Lehre des Averroes als die richtige zu erweisen. Ich kann hier ebenso wie in der vorhergehenden Quaestio auf das einzelne nicht eingehen. Die Beweisgänge sind im einzelnen ja nur verständlich, wenn der ganze Text einmal vorliegen wird. Ich muß dies auf eine andere Gelegenheit in größerem Zusammenhange versparen.

Taddeo behandelt zuerst die Schwierigkeiten und Einwände, die Averroes selbst gegen seine Theorie erhebt: Sed contra opinionem Commentatoris insurgunt difficultates et primo ille, quas contra se facit. An zweiter Stelle nimmt Taddeo eingehend Stellung zu den Einwänden und Schwierigkeiten, die Albert der Große gegen den averroistischen Monopsychismus erhoben hat. Preter has difficultates sunt quedam instantie, quas Albertus facit contra opinionem Commentatoris. Zuletzt werden noch die von anderen Scholastikern, die nicht eigens genannt werden, erhobenen Schwierigkeiten besprochen

[12] P. Mandonnet, Siger de Brabant I², 109.

und als unzutreffend hingestellt. Die Diskussion ist auch hier eine lebendige und scharfsinnige. Beachtenswert ist, daß Taddeo hier gerade die Polemik Alberts des Großen gegen die Averroisten zum Gegenstand seiner Widerlegung macht. Albert hatte mit seiner handschriftlich unter verschiedenen Überschriften sehr verbreiteten Schrift De unitate intellectus contra Averroistas, die er später auch seiner theologischen Summa einverleibt hat, den ersten großen Vorstoß gegen den lateinischen Averroismus an der Pariser Universität unternommen. Es haben dann auch Gerhard von Abbeville und Heinrich von Gent in ihren Quodlibeta (Gerhard Quodl. 18, 2; Heinrich Quodl. 9, 14), sodann Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und Raymundus Lullus in eigenen Monographien sich gegen diesen averroistischen Monopsychismus gewendet. Wir können darin ein Zeichen des hohen wissenschaftlichen Ansehens Alberts des Großen sehen, daß Taddeo hier gerade gegen seine Schrift De unitate intellectus contra Averroistas den Standpunkt des Averroes verteidigt. Wir würden eher erwarten, daß er die gleichnamige Streitschrift des heiligen Thomas zum Gegenstand seiner Auseinandersetzung gemacht hätte. Albert hat gerade in den Kreisen der Aristoteleserklärer der Artistenfakultät vielfache Erwähnung und Beachtung gefunden. Taddeo von Parma schließt diese Quaestio, in der er sich wissenschaftlich auf den Standpunkt des averroistischen Monopsychismus stellt und alle gegen denselben geltend gemachten Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen sucht, mit einer ähnlichen Formel wie die vorhergehende Quaestio: Non cogitet quis, que dicta sunt fore dicta asserendo sed recitando. Rei enim veritas est intellectum esse plurificatum sicut et humana corpora sunt plurificata. Diese Formel ist hier natürlich ebensowenig wie in der vorhergehenden Quaestio der Ausdruck ernster wissenschaftlicher Überzeugung. Taddeo von Parma bekundet sich in diesen Quaestionen als einen entschiedenen Anhänger des lateinischen Averroismus. Auch in den drei einzelnen Traktaten oder Quaestionen, die wir oben aus den Handschriften festgestellt haben und auf deren Inhalt hier nicht weiter eingegangen werden kann, bemerken wir deutlich Taddeos Bemühen, überall, wo sich Gelegenheit bietet, für die Lehre des Averroes einzutreten oder den Commentator im Sinne der eigenen Ansicht zu deuten. Die Quaestio disputata, utrum dimensiones interminate precedant formam substantialem in materia etc. ist ganz der Rechtfertigung des averroistischen Standpunktes gewidmet, wie dies schon im ersten Satze sich deutlich ausspricht: Queritur, quia Commentator in sua substantia orbis ponit, quod dimensiones interminate precedunt formam substantialem in materia. Im Verlaufe der Quaestio stellt sich Taddeo ganz auf die Seite des Averroes und sucht vor allem die Einwände, die der heilige Thomas gegen die averroistische Lehre erhoben hat

(Thomas wird als frater Thomas bezeichnet), zu entkräften.[13] Ich werde bei einer anderen Gelegenheit auf diese Quaestio zurückkommen. Die Quaestio disputata, utrum in anima sensitiva sit aliquis sensus agens behandelt mit großer Ausführlichkeit ein Problem, das in der Philosophie des beginnenden 14. Jahrhunderts öfters erörtert wurde. Im Cod. lat. 1444 der Universitätsbibliothek zu Leipzig z. B. ist uns eine eingehende Quaestio determinata a Magistro Bartholomeo de Brugis de sensu agente überliefert.[14] Reichlichere Gelegenheit, mit Averroes sich zu befassen, bietet sich für Taddeo da Parma bei der in der Pariser Handschrift uns überlieferten Quaestio disputata, utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto. Diese Frage, über die ja schon Thomas von Aquin ein opusculum geschrieben hat und die auch in Quodlibeta z. B. bei Heinrich von Lübeck, kurz auch in einer Quaestio des Meisters Eckhart behandelt wird, hat ja auch der Averroist Johannes von Janduno zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Wir konnten oben bei der Beschreibung der Florentiner Handschrift nur ganz kurz darauf hinweisen. Auch Taddeo hat diese Frage, welche er eingangs als questio difficilis bezeichnet, mit großer Ausführlichkeit in sechs Artikeln behandelt. Wir haben hier ein Beispiel vor uns, wie in der Zeit nach dem heiligen Thomas von Aquin schwierige Probleme bis in ihre letzten Verzweigungen untersucht wurden. Unser Scholastiker kündigt den Plan und Aufbau seiner Quaestio folgendermaßen an: Sic in hac questione procedam. Primo quidem exponam terminos questionis, ne in equivoco procedamus. Secundo ponam aliqua principia, quibus utar in processione totius questionis. Tertio ponam opiniones aliorum de hac questione ipsas improbando iuxta posse. Quarto ponam opinionem quam credo veram esse ipsam confirmans rationibus et testimoniis aliorum. Quinto ponam quasdam difficultates circa dictam opinionem, quas secundum meam possibilitatem dissolvam. Sexto respondebo ad rationes factas in principio questionis et ad rationes aliarum opinionum si que erunt. Ich

[13] Diese Frage wurde in der philosophischen Scholastik des 13. und besonders des 14. Jahrhunderts öfters behandelt. Im Cod. lat. 1444 der Universitätsbibliothek zu Leipzig z. B. fol. 149v bis 152v befindet sich eine Quaestio de dimensionibus determinata a reverendo Magistro Johanne Aurifabro in artibus licentiato.

[14] C. Michalski, Résumés des communications présentées au Congrès d'Oslo 1928, 117 weist darauf hin, daß Bartholomäus von Brügge ein Gegner der Lehre des Johannes de Janduno vom sensus agens ist und daß auch der Averroist Theodorich von Erfurt einen Traktat De sensu agente geschrieben hat. Schon in den Quodlibeta des Petrus von Auvergne findet sich eine Quaestio: Utrum sit ponere sensum agentem (Quodl. II, 11). Über diese Quaestio des Bartholomaeus von Brügge, die auch im Cod. Palat. lat. 1202 fol. 283v—288v enthalten ist, siehe besonders bei A. Pelzer, Barthélemy de Bruges philosophe et médecin du XIVe siècle († 1356) in: Hommage à Maurice De Wulf, Louvain 1934, 459—474, speziell 471 f.



kann natürlich auf diese einzelnen Punkte nicht eingehen, ich möchte nur auf das Verhältnis des Taddeo zu Averroes ganz kurz hinweisen. Im dritten Artikel, wo er die verschiedenen opiniones aufführt und kritisch prüft, kommt er auch auf eine opinio zu sprechen, die er als opinio quorumdam sequentium opinionem Averrois bezeichnet und deren Inhalt er so formuliert: Elementa formaliter secundum quod sunt quantum ad quiditates et naturas ipsorum in mixto manent non secundum omnem modum essendi etc. Taddeo übt an dieser wie auch an den anderen Ansichten Kritik, scheint also hier die averroistische Anschauung nicht zu teilen. Im nächsten Artikel spricht er seine eigene Ansicht dahin aus: Dico ad questionem primo, quod elementa sub propriis formis per se non manent in mixto. Secundo dico, quod quidem in mixto per se remanent in virtute. Bei der Begründung seiner eigenen Theorie sucht nun Taddeo Averroes in seinem Sinne zu deuten und die nach seiner Auffassung wahre intentio Commentatoris festzustellen. Er ist sich dabei bewußt, daß seine Interpretation des Averroes hier von der bisherigen abweicht. Er redet noch am Schlusse der Quaestio von der declaratio totius intentionis Commentatoris, que usque nunc fuit ut videtur omnibus occultata que etsi forte per me non sit completa erit tamen ut spero principium complementi. So legt also Taddeo auch in dieser Quaestio, in der er die von anderen Averroes zugeschriebene Anschauung ablehnt, doch alles Gewicht darauf, eine Konkordanz zwischen seiner eigenen Theorie und zwischen den Texten des Averroes herzustellen.

Aus unseren Darlegungen und Mitteilungen aus den philosophischen Schriften des Taddeo von Parma, namentlich aus seinem Kommentar zu De anima ist ersichtlich, daß wir hier einen Averroisten im vollen Sinne des Wortes vor uns haben, der ähnlich wie Johannes von Janduno die averroistische Lehre vor allem auf psychologischem Gebiete entschieden festhielt auch in den Punkten, in welchen ein Gegensatz zur kirchlichen Lehre sich klar und offen zeigt. Die formelhafte Schlußnotiz, die wir oben kennen gelernt haben, ist eine nichtssagende Verbeugung vor dem kirchlichen Standpunkt, der man es deutlich ansieht, daß sie nicht ernst gemeint ist. Es ergibt sich zum Schlusse noch die Frage, wo und wann Taddeo von Parma diese averroistischen Lehren vortrug und so die von Siger von Brabant und Boetius von Dacien ausgehende Bewegung weiterführte. Über die Lebensgeschichte von Taddeo da Parma waren bisher keine sicheren Daten bekannt. J. Affò[15] setzt ungefähr in die Hälfte des 14. Jahrhunderts einen Philosophen und Astronomen Taddeo da Parma, bemerkt aber, daß über seine Lebensverhältnisse sichere Angaben fehlen. Nur als Vermutung spricht er aus, daß dieser Taddeo da Parma

[15] J. Affò, Memorie degli Scrittori e Letterati Parmiggiani II, Parma 1759, 37.

mit einem Taddeo da Costula identisch sei, der Kanonikus an der Kathedrale in Parma war und 1341 gestorben ist. Doch hält dies Affò für wenig wahrscheinlich, da dieser Kanonikus in Urkunden des Kapitelsarchivs als Doctor Decretorum bezeichnet wird und Kanonist gewesen ist. Man wird ihm schwerlich die philosophischen und astronomischen Schriften, die unter dem Namen des Taddeo da Parma sich handschriftlich finden, zuteilen können. Affò kennt durch das Iter literarium per Italiam von Zaccaria eine Handschrift der Quaestiones des Taddeo zu De anima in der Klosterbibliothek von S. Marco in Florenz. Es ist dies eben die oben beschriebene Handschrift der Biblioteca nazionale zu Florenz. Ferner nennt Affò Quaestiones aliae Magistri Thadei de Parma, die in der gleichen Handschrift sich befinden, ohne sie indessen näher zu bezeichnen. Er hatte ja selber die Handschrift nicht gesehen, sondern kannte diese Werke nur aus Zaccaria. Affò erwähnt schließlich noch als Werk des Taddeo da Parma eine Expositio Theoricae Planetarum. Durch Muratori, nicht durch eigene Einsichtnahme kennt er die Handschrift der Ambrosiana, welche im Anschluß an ein Werk des Blasius von Parma über Perspectiva einen Auszug aus dem Kommentar des Taddeo da Parma über die Theorica Planetarum enthält. Wir haben oben diesen Cod. I 90 Sup. der Ambrosiana kurz beschrieben. Die biographischen Mitteilungen von Affò über Taddeo von Parma sind sonach sehr dürftig und stimmen zudem nicht zu dem Schrifttum, das in Handschriften uns unter dem Namen des Taddeo da Parma überliefert ist.

Die einzig sicheren Daten finden sich in diesen Handschriften selber. Wir haben sie bei der Beschreibung der Codices erwähnt und müssen sie hier nochmals zusammenstellen. Das erste sichere Datum über das Leben des Taddeo von Parma haben wir oben im Cod. lat. 15805 der Bibliothèque nationale zu Paris feststellen können: Explicit questio de elementis determinata per me Thadeum de Parma Anno Domini MCCCXXI ad honorem et utilitatem Universitatis scolarium Bononie et aliorum in philosophya studentium. Taddeo da Parma hat diese Quaestio niedergeschrieben im Jahre 1321 und zwar als Professor der Philosophie, also der Artistenfakultät an der Universität Bologna. Mit dieser Zeitangabe stimmt auch die Bezeichnung des heiligen Thomas von Aquin mit frater Thomas überein.

Die zweite sichere chronologische und biographische Notiz über Taddeo da Parma ist uns am Schlusse der Florentiner Handschrift seiner Erklärung der Theorica planetarum begegnet: Explicit expositio theorice planetarum edita ab inclito Magistro Thadeo de Parma et completum 1318 anno Domini die 12 julii ad communem utilitatem scolarium Bononie studentium in scientia medicine. Taddeo da Parma hat demnach dieses Werk im Jahre 1318, also

drei Jahre früher als die Quaestio der Pariser Handschrift gleichfalls als Professor an der Universität Bologna verfaßt und zwar zum Nutzen und Gebrauch der Studierenden der Medizin. Die Verbindung von Medizin und Philosophie war damals keine seltene Gepflogenheit. Man braucht im 13. Jahrhundert bloß an Petrus Hispanus oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts an Pietro d'Abano an der Universität Padua zu denken. Die Heimat unseres Taddeo war jedenfalls Parma, das um diese Zeit auch andere Gelehrte auf dem Gebiete der Philosophie und Naturwissenschaft hervorgebracht hat. Magister Blasius von Parma ist als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik und von astronomischen Schriften bekannt.[16] Cod. lat. 16682 der Bibliothèque nationale zu Paris enthält fol. 1r—16v unter dem Titel Theorica temptativa von einem Zacharias von Parma ein Werk über Rhetorik. Hieran reiht sich von demselben Verfasser (fol. 17r—20v) eine Schrift über Zeit und Bewegung, die gegen Averroes gerichtet ist: Explicit abbreviatio de tempore et motu contra Averroym edita a magistro Zacharia in urbe oriundo de Parma. Zacharias von Parma ist demnach zum Unterschied von seinem Landsmann Taddeo da Parma ein Gegner des Averroes. Über den Studiengang unseres Scholastikers besitzen wir keine Nachrichten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er in Paris, wo auch Meister Eckhart sich den Einflüssen des Averroismus nicht entziehen konnte, seine Studien an der Artistenfakultät gemacht hat und dort von der mächtigen von Siger von Brabant ausgehenden Richtung erfaßt wurde. In Denifles Chartularium findet sich allerdings der Name des Thaddaeus de Parma nicht. Daß zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Pariser Artistenfakultät ein Magister Thaddaeus gelehrt hat, wird uns durch eine Quaestio nahegelegt, die in einer Sammlung von metaphysischen Sophismata des Bartholomaeus von Brügge und seiner Schule im Cod. 255 der Bibliothek des Domgymnasiums in Magdeburg uns erhalten ist. In dieser Quaestio: Utrum deus possit esse in predicamento ut species vel individuum (fol. 166v—174r) ist auf fol. 172v zu einer Meinung eines Tadeus Stellung genommen: Aliter astat isti conclusioni nove Tadeus et dicit, quod deus sit in predicamento per se, cuius rationem dat: Ens extra animam per se dividitur in decem predicamenta secundum Philosophum in fine sexti metaphisice. Sed deus est extra animam. Ideo etc. Iste dixit bene in conclusione, sed in positione implicat contradictionem, sicut patet in questione sua: Utrum genus predicetur de differentia. Es folgt dann eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Thaddaeus. Seine Quaestio: Utrum genus predicatur de differentiis würde

[16] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse, München 1928, 106.

sich sehr gut in den Rahmen der literarischen Tätigkeit unseres Taddeo da Parma einfügen. Die einzig sicheren biographischen Notizen sind nur die in den beiden genannten Handschriften angebrachten Bemerkungen, wonach Taddeo von Parma in den Jahren 1318 und 1321 als Professor an der Universität Bologna erscheint. So tritt uns noch zu Lebzeiten Dantes, der in seinem Paradiso (X, 133—138) Siger von Brabant den großen Theologen in der Himmelsherrlichkeit an die Seite gestellt hat,[17] Taddeo da Parma als der zeitlich früheste unter den überzeugten italienischen Anhängern und Verteidigern des Averroismus entgegen, da der Standpunkt des Pietro d'Abano hier nicht geklärt ist. Zugleich erscheint die Universität Bologna als Stätte dieser geistigen Bewegung. Vielleicht werden noch weitere Funde Licht in diese Frühzeit des italienischen Averroismus bringen.[18]

[17] Der Taddeo, den Dante Paradiso XII, 83 zugleich mit dem Ostiense, dem berühmten Kanonisten Heinrich von Segusia, dem späteren Kardinalbischof von Ostia († 1271), nennt, wird schon aus chronologischen Gründen mit unserm Taddeo da Parma nicht identisch sein. Man sieht darin gewöhnlich den berühmten literarisch sehr fruchtbaren Arzt Taddeo d'Alderotto, der 1295 als Professor gleichfalls der Universität Bologna gestorben ist. K. Voßler, Die Göttliche Komödie, Heidelberg 1925, I², 282, Anm. 2 bemerkt, daß man in diesem Taddeo wohl eher den bolognesischen Rechtsgelehrten Pepoli als den Arzt D'Alderotto zu erblicken hat.

[18] Über Taddeo da Parma vgl. auch S. Vanni Rovighi, La psicologia averroistica di Taddeo da Parma. Rivista di filosofia neo-scolastica 23 (1931), 504— 517.

XI.

DER BOLOGNESER AVERROIST ANGELO D'AREZZO (ca. 1325).

Ein zweiter Vertreter des lateinischen Averroismus in Italien zu Beginn des 14. Jahrhunderts und zwar wiederum an der Universität Bologna ist Angelus de Aretio (Angelo d'Arezzo), dessen Namen uns schon bei der Beschreibung der für Taddeo da Parma hauptsächlich in Betracht kommenden Florentiner Handschrift begegnet ist. Über das Leben und Wirken des Angelo d'Arezzo, der natürlich nicht mit dem fast zwei Jahrhunderte später lebenden Bologneser Juristen gleichen Namens verwechselt werden kann, wissen wir sehr wenig. Das Werk von M. Sarti und M. Fattorini über die Professoren der Universität Bologna erstreckt sich bloß bis zu Beginn des 14. Jahrhunderts.[1] Auch in Fantuzzis Werk über die Schriftsteller Bolognas findet unser Angelo d'Arezzo keine Erwähnung.[2] Ich fand bisher diesen Autor nur in einer Zusammenstellung von Bologneser Professoren aus dem Jahre 1325 bei Ghirardacci, Historia di Bologna erwähnt. Tiraboschi hat diesen Text aus Ghirardacci übernommen.[3] Dieser Text lautet: Leggevano quest'anno (1325) pubblicamente nello studio di Bologna Guido di Foligno dottore decretale alla lettera straordinaria de Decreti col salario di cinquanta lire, Rainerio da Forli dottore di legge alla lettura del Digesto nuovo col salario di cento lire, frate Uberto da Cesena dottore di decretale alla lettura ordinaria de Decreti col salario di cento lire, maestro Cecco di Ascoli leggeva Astrologia col salario di cento lire, maestro Angelo d'Arezzo leggeva filosofia col salario di cento lire, maestro Mondino dottore in medicina leggeva in pratica col salario di cento lire, maestro Francesco dottore delle arti leggeva i libri piccoli della filosofia naturale, de Coelo e la Meteora col salario di cento lire, maestro Vitale dottore in grammatica leggeva Tullio e le Metamorfosi. Angelo d'Arezzo erscheint also im Jahre 1325 als Professor der Philosophie an der Artistenfakultät der Universität von Bologna. Von den gemeinsam mit ihm genannten Professoren dürfte wohl der bekannteste

[1] M. Sarti et M. Fattorini, De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV. Iterum ediderunt C. Albicinus Foroliviensis et C. Malagola Ravennas, Bononiae 1888—1890.

[2] Fantuzzi, Notizie degli Scrittori Bolognesi I, Bologna 1781.

[3] G. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana IX, Milano 1833, 85.

Cecco d'Ascoli (Francesco Stabili), Professor der Philosophie und Astrologie sein, der im Jahre 1327 zu Florenz mit seinen Büchern als Häretiker verbrannt wurde. Da wir aus einer datierten Quaestio disputata wissen,[4] daß Taddeo da Parma im Jahre 1321 Professor an der Artistenfakultät in Bologna war, dürfen wir mit vollem Recht ein gleichzeitiges Wirken und Arbeiten beider Philosophen, des Taddeo da Parma und Angelo d'Arezzo, an der Artistenfakultät der Universität Bologna annehmen. Daraus, daß in der Liste von 1325 Taddeo da Parma nicht genannt ist, dürfen wir keine gegenteiligen Schlüsse ziehen. Denn diese Liste ist jedenfalls nicht vollständig — die medizinische Fakultät ist nur durch einen einzigen Professor vertreten — und schließt für keinen Fall aus, daß Angelo d'Arezzo schon vor 1325 Professor in Bologna gewesen ist.

Von den Schriften des Angelo d'Arezzo sind uns schon in der Untersuchung über Taddeo da Parma im Cod. I III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz zwei Quaestionen begegnet, die ausdrücklich als Werke dieses Philosophen bezeichnet sind: Questio disputata proponitur, utrum ordo predicamentalis sit possibilis circumscriptis proprietatibus rerum et est magistri Angeli de Aretio (fol. 53ʳ—54ʳ) und Utrum propter impressionem speciei sensibilis in intellectum vel in sensum quantitas rei sensibilis minuatur. Explicit questio magistri Angeli de Aretio (fol. 123ʳ).[5]

Da diese Quaestionen mit Schriften des Taddeo da Parma und Johannes de Janduno in dieser Handschrift zusammenstehen, möchte man schon a priori vermuten, daß auch Angelo d'Arezzo gleich den beiden anderen Philosophen als Vertreter des lateinischen Averroismus angesprochen werden kann. Diese Vermutung wird bestätigt und zur Gewißheit erhoben durch größere Werke Angelos von Arezzo, auf die ich an Ostern 1934 gestoßen bin.

Cod. Vat. lat. 4472, eine Pergamenthandschrift aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, enthält von fol. 4ʳ—14ʳ das Scriptum des Angelo d'Arezzo zur Isagoge des Porphyrius. Das Initium lautet: Volo ne aliquis manum suam ad scientiam medicine committat nisi doceatur inprimis: Deus est animal sempiternum optimum ex quo celum et terra dependent. Verba sic proposita divisim scribit Philosophus XII Metaphysice. In quibus verbis Philosophus manifestare volens effectum potentie domini principis providentis sive prudentis quattuor nobis ordinate proposuit: Primum est principis providentis natura sive realitas, secundum est sue scientie firmitudo sive stabilitas, tertium est sue sufficientie plenitudo sive copiositas, quartum est sue provisionis effectus sive proprietas. Von fol. 4ʳ—5ᵛ erstreckt sich eine auch für die

[4] Vgl. oben S. 245, 258.
[5] Vgl. oben S. 242, 244.

damalige Wissenschaftslehre beachtenswerte Einleitung. Auf fol. 5^r beginnt dann der Kommentar zur Isagoge selbst. Am Schlusse, auf fol. 14^r ist der Name des Verfassers unzweideutig angegeben: Explicit scriptum libri Porphirii recollectum sub provido magistro Angelo de Aretio. Bononie Deo gratias. Amen Amen.

Auf fol. 14^v beginnt von der gleichen Hand geschrieben ein weiteres Werk mit dem Initium: Equivoca dicuntur quorum nomen est commune et secundum nomen illud ratio substantie est diversa. Eiusdem artis et scientie est considerare finem et que ad finem ordinantur. Verbum istud scribit Philosophus secundo Phisicorum, in quo innuit, ad quot se extendat consideratio cuiuscunque artis et scientie. Huius autem dicti causa et ratio est hec, quia sicut se habet potentia ad suum obiectum, sic se habet scientia ad subiectum. Es handelt sich hier, wie schon die Anfangsworte: Equivoca dicuntur etc. uns künden, um einen Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles. Der Verfasser dieses Kommentars ist in der Handschrift selber nicht genannt. Der Kommentar bricht unvollendet fol. 17^v ab. Wir werden sogleich auf Grund einer Florentiner Handschrift uns davon überzeugen können, daß Angelo d'Arezzo der Verfasser auch dieses Kommentars zu den Kategorien des Aristoteles ist.

Cod. Strozzianus 99 der Biblioteca Leopoldiana (in der Biblioteca Mediceo Laurenziana in Florenz), ein Pergamentkodex des 14. Jahrhunderts, enthält zunächst den teilweise mit Randglossen versehenen Text der Isagoge des Porphyrius (fol. 1^r—5^r) und die Kategorien des Aristoteles, beide in der gewöhnlichen lateinischen Übersetzung. Hierauf folgt der Kommentar des Angelo d'Arezzo zur Isagoge, der das gleiche Initium wie in der Vatikanischen Handschrift hat und sowohl im Incipit wie auch im Explicit bezüglich der Verfasserfrage genau bestimmt ist. Fol. 15^r: Incipit scriptum magistri Angeli Aretini super libro Porfirii de V predicabilibus. (fol. 15^r) — Explicit sententia cum divisionibus et notabilibus questionibus quampluribus libri Porfirii edita per Nicolaum Bononiensem prenominatum clericum domini Gabrielis de Brocaticosso sub magistro Angelo de Aretio qui fuit auditor et repititor magistri Gentilis de Cingulo de Marchia Anchonitana cuius commentum sequitur infra sequenti proximo folio super eodem libro Porfirii (fol. 42^r). Tatsächlich beginnt auf fol. 43^r von der gleichen Hand geschrieben der Kommentar des Gentilis de Cingulo zur Isagoge des Porphyrius: Commentum magistri Gentilis de Cingulo super quinque pedicabilibus seu universalibus. Das Initium lautet: Cum unumquodque per suum esse cognoscitur, quanto plus aliquid esse habebit, tanto magis etiam cognoscetur. Cum ergo quinque universalia de quibus determinavit Boetius (!) parum habeant entitatis eo quod

esse non habent nisi inquantum ab intellectu cognoscantur. Nam ipsa intellectus cognoscendo constituit, ideo ipsa erunt cognitionis difficilis. Et ideo cum auxilio omnipotentis dei eorum naturas tractare proposui volens illorum precibus obedire qui in me quamdiu precum instantia invaserunt. Dieser Kommentar zur Isagoge ist sehr kurz und schließt schon fol. 46v mit den Worten: Scio, quod huius possunt defectus existere, quos sapientioribus me in hac scientia relinquo, ut corrigant supplentes in defectibus, quod oportet. Et si quid ibi existat superfluum, illud abiiciant ne huius operis loco veritatis et scientie in intellectu alicuius falsitas generetur. Id autem modicum, quod meus intellectus de huiusmodi apprehendit letanter iuxta mei possibilitatem quam facilius potui scripsi. Deo gratias. Amen.

Die Seiten 47r—48v sind leer. Auf fol. 49r beginnt der Kommentar des Angelus de Aretio zu den Kategorien des Aristoteles: Incipit liber M. Angeli Aretini super libro cathegoriarum seu predicamentorum Aristotelis. Das Initium ist das gleiche wie im Cod. Vat. lat. 4472 fol. 14v: Equivoca vero dicuntur. Eiusdem artis et scientie est considerare finem et ea que ad finem ordinantur. Verbum istud scribit Philosophus secundo Physicorum, in quo innuit, ad quot se extendat consideratio cuiuscunque artis et scientie. Huius autem dicti causa et ratio est hec, quia sicut se habet potentia ad suum obiectum, sic se habet scientia ad subiectum. Daraus ergibt sich, daß wir auch im Cod. Vat. lat. 4472 den Kommentar des Angelo d'Arezzo zu den Kategorien anschließend an seinen Isagogekommentar vor uns haben. Auch in der Florentiner Handschrift ist der Kommentar des Angelo d'Arezzo zu den Kategorien unvollendet. Er ist hier allerdings viel umfangreicher als in der Vatikanischen Handschrift und bricht erst auf fol. 78v unvollendet ab. Dieser Kommentar ist sehr dialektisch und lebhaft abgefaßt. Man sieht — das gleiche gilt auch vom Isagogekommentar —, daß er unmittelbar aus den Vorlesungen hervorgegangen ist, eine Nachschrift von Vorlesungen ist. Er zitiert vor allem Averroes (Commentator), Avicenna, Alexander von Aphrodisias und Albertus Magnus und setzt sich auch mit ihnen kritisch auseinander. Bei einer raschen Durchsicht der Florentiner Handschrift fiel mir besonders die häufige Stellungnahme zu Albertus Magnus, die in der Wendung: Sed salva pace Alberti illa positio stare non potest, sed salva pace Alberti illa opinio vera non est zum Ausdruck kommt.

Die Florentiner Handschrift macht Mitteilungen, welche unsere Kenntnis von Angelo d'Arezzo und seinem Werke etwas erweitern. Darnach ist der Isagogekommentar ein Reportatum, eine Nachschrift von Vorlesungen, die von einem Nikolaus von Bologna, genannt clericus domini Gabrielis de Brocaticosso hergestellt worden ist. Von Angelus de Aretio wird berichtet,

daß er auditor et repetitor des magister Gentilis de Cingulo aus der Mark Ancona gewesen ist. Dieser Magister Gentile da Cingoli wird auch bei M. Sarti und M. Fattorini[6] sowie bei Tiraboschi[7] erwähnt, ohne daß über seine literarischen Arbeiten etwas mitgeteilt wird. Die Florentiner Handschrift bietet uns nun ein Werk des Gentile da Cingoli dar, seinen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius. Der Name des Magister Gentilis de Cingulo begegnet uns auch im Cod. Vat. lat. 4454. Hier steht von fol. 117^r—129^v ein Kommentar zur aristotelischen Schrift De generatione animalium, einem Teile der von Wilhelm von Moerbeke aus dem Griechischen übersetzten Tiergeschichte des Aristoteles. Auf fol. 117^r steht oben: In nomine domini amen. Questiones libri de animalibus Aristotelis. Das Initium des Kommentars lautet: Sicut dicitur 4 Ethicorum oportet nos secundum suadentes humana sapere hominem eadem neque mortalia mortalem sed omnia facere ad immortale et omnia ordinare ad optimum quod est in homine. In der dem Kommentar vorausgestellten Einleitung, welche eine Einteilung der Philosophie auf Grund der aristotelischen Schriften gibt, ist bezüglich der Lehre von den Gesteinen und Metallen bemerkt: De mineralibus quod non habemus nisi Avicenne et Alberti (fol. 117^r). Dieser Hinweis darauf, daß Albert durch seine Schrift De mineralibus eine Lücke im aristotelischen Schrifttum ausgefüllt habe, begegnet uns auch anderwärts. In der Einleitung ist auch auf die verschiedene Zählung der Bücher in der durch Michael Scottus hergestellten arabisch-lateinischen und der von Wilhelm von Moerbeke gemachten griechisch-lateinischen Übersetzung der aristotelischen Tiergeschichte aufmerksam gemacht: Libri partiales secundum antiquam translationem sunt XVIII secundum novam vero sunt XXI (fol. 117^r). Außer Albertus sind im Kommentar vor allem Averroes und Avicenna berücksichtigt. Für uns kommt besonders die Schlußbemerkung über den Autor in Betracht: Expliciunt questiones super librum de generatione animalium disputate per magistrum Johannes Vath et recollecte per Magistrum Gentilem de Cingulo. Aus diesen Mitteilungen sowohl der Florentiner wie auch dieser Vatikanischen Handschrift ist ersichtlich, daß in Italien speziell an der Artistenfakultät in Bologna im späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhundert bisher unbekannte Philosophieprofessoren tätig waren und Kommentare zur aristotelischen Philosophie verfaßt haben. Wir wissen bis jetzt zu wenig von diesen Autoren, um die Zusammenhänge mit der Pariser Artistenfakultät nachweisen zu können. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Einflüsse und Nachwirkungen von

[6] l. c. I, 592—593.
[7] l. c. VII, 321.

der Universität Neapel hier wahrzunehmen sind. Das Problem des Zusammenhanges dieser Philosophie an den Artistenfakultäten der italienischen Universitäten des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts mit der Pariser Artistenfakultät gewinnt dadurch besonders an Interesse, daß in dieser italienischen Scholastik speziell in Bologna der lateinische Averroismus frühzeitig Vertreter gefunden hat. Taddeo da Parma und Angelo d'Arezzo sind die bisher unbekannten Hauptvertreter des lateinischen Averroismus an der Universität von Bologna im frühen 14. Jahrhundert.

Daß Angelo d'Arezzo als Vertreter des lateinischen Averroismus angesehen werden kann, wird schon äußerlich durch die am Rand der Vatikanischen Handschrift des Isagogekommentars mehrfach angebrachte Bemerkung: Contra fidem angekündigt. Wir besitzen bisher keinen Isagogekommentar aus der Feder eines führenden lateinischen Averroisten und können so die Art und Weise, wie die Theorien des lateinischen Averroismus, namentlich sein Monopsychismus, die Lehre von der numerischen Einheit des Intellekts, sich in der Universalienlehre ausgewirkt haben, nicht näher bestimmen. Unter den von mir im Clm. 9559 aufgefundenen Aristoteleskommentaren des Siger von Brabant finden sich keine Erklärungen von logischen Schriften des Stagiriten. In den Metaphysikquaestionen ist kurz die Frage: Utrum universalia sint separata a singularibus (fol. 102[r]) behandelt. In den Kommentaren des Boetius von Dacien zu logischen Schriften des Aristoteles, namentlich zur Topik, ist an zerstreuten Stellen das Universalienproblem berührt. Man würde auch in den aus den Kreisen des lateinischen Averroismus hervorgegangenen Kommentaren zu De anima Ausführungen zur Universalienlehre feststellen können.

Angelo d'Arezzo stellt sich fol. 5[v] die Frage: Utrum universalia sint per se subsistentia an in intellectu (fol. 5[v]). Da er bei der Erörterung dieser Frage seinen averroistischen Standpunkt deutlich vertritt, wie auch die Randnotiz contra fidem andeutet, verlohnt es sich, den ganzen Text zu bringen: Ad cuius evidentiam est intelligendum, quod universale est triplex. Nam quoddam est universale cognoscens solum et quoddam est cognitum solum et quoddam est cognoscens et cognitum. Universale autem cognoscens est intellectus possibilis. Quod autem intellectus possibilis est sic universale cognoscens probatur. Primo enim est universale. Nam recipit rem universalem. Quod autem recipit aliquid, recipit per modum entitatis sue. Si ergo intellectus possibilis non esset universalis sed singularis, semper reciperet rem singularem. Hoc autem est falsum. Propter quod concluditur, quod intellectus sit universale. Est etiam cognoscens. Nam eius est recipere speciem. Recipere autem speciem est co-

gnoscere, quod est pati quoddam. Intellectus ergo possibilis est universale cognoscens.

Universale autem cognitum est sicut lignum et capra in communi et sic de singulis. Hec enim talia solum cognita sunt.

Cognoscens autem et cognitum est deus et breviter omnis substantia separata. Nam omnia cognoscunt et seipsa cognoscunt. Sunt ergo cognoscentia et ex reflectione super seipsa sunt cognita.

Tunc ergo ad propositum dico, quod si querat questio de universali cognoscente, sic dico, quod per se subsistit. Propter quod est sciendum, quod secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus licet hoc sit contra fidem (am Rand ist hier bemerkt contra fidem). Et quia est unus numero in omnibus hominibus, idcirco est separatus a corpore. Nam si esset corpori conjunctus, tunc cum corpora plurificata sunt, et intellectus plurificatus erit. Cum ergo sit unus numero, erit a corpore separatus. Tunc ergo dico, quod intellectus possibilis per se subsistit. Cuius ratio est hec, quia aut ipse per se subsistit aut per corpus. Non per corpus propter duo. Primo, quia ut dictum est separatus est a corpore. Secundo, quia secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus possibilis separatur a corpore tamquam perpetuum a corruptibili. Si ergo dicas, quod habeat esse per corpus, cum corpus corruptibile sit, et intellectus possibilis erit corruptibilis. Hoc autem est falsum. Propter quod etc.

Si autem querat questio de universali cognito, tunc istud est duplex. Nam quoddam est, in quo natura non operatur nisi materialiter, sed solum intellectus cuiusmodi est syllogismus, propositio et intentio secunda. Et quoddam est, in quo natura operatur occulte tantum et hoc est quod dicit autor sex principiorum. Dicit in universali naturam occulte operari. Tale autem universale est res subiecta. Dico ergo, quod si querat questio de universali cognito in quo natura non operatur nisi materialiter sed solum intellectus quod tale universale habet esse in intellectu. Cuius causa est: nam suum esse est intelligi. Cum ergo hec operatio sit intellectus et operatio intellectus non transeat in materiam exteriorem idcirco tale universale habet esse in intellectu. Si autem querat questio de universali cognito, in quo natura operatur occulte, tunc istud potest accipi dupliciter: uno modo quoad eius materiam, alio modo quoad eius formam. Primo modo per se subsistit, nam talis natura est essentia et natura, que quidem habet esse preter intellectum. Sed secundo modo habet esse in intellectu. Nam ipsius forma est ratio abstractionis. Hec autem est operatio intellectus et isto modo verificatur dictum dicentium, quod universale quantum ad esse reale habet esse preter animam, quantum autem ad esse cognitum habet esse in intellectu.

Si autem querat questio de universali cognoscente et cognito tunc istud est triplex. Nam quoddam est tenens in ultimo gradu et isto modo loquebatur Philosophus 2 de anima dicens, quod lapis non est in anima, sed species lapidis. Nam lapis per speciem suam habet cognosci ab intellectu sicut est intellectus agens. Et quoddam est universale tenens supremum gradum sicut est deus. Et quoddam est tenens mediocrem gradum sicut est angelus. Si ergo querat questio de universali tenenti infimum gradum, sic dico, quod per se subsistit. Cuius causa est; nam intellectus agens idem est cum intellectu possibili et quia probatum est intellectum possibilem per se subsistere, idcirco et intellectus agens per se subsistit. Si autem querat questio de universali tenenti supremum gradum dico, etiam quod per se subsistit. Ipse enim deus maxime est substantia que quidem habet esse intellectu circumscripto. Similiter etiam universale tenens mediocrem gradum per se subsistit. Habent esse angeli preter intellectum. Apparet ergo, quid sit dicendum ad questionem primam. Ich kann hier auf die Einzelheiten dieser Darlegungen über das Universalienproblem nicht eingehen, da eine vollständige Darstellung und Würdigung der Universalienlehre des Angelo d'Arezzo nur auf Grund des ganzen Isagogekommentars möglich ist. Ich will hier aus diesem Text nur den Passus hervorheben, in welchem der Standpunkt des lateinischen Averroismus klar zutage tritt. Angelo d'Arezzo schließt sich auf unzweideutige Weise der Lehre an, daß in allen Menschen nur ein einziger intellectus possibilis und, da er den intellectus possibilis mit dem intellectus agens identifiziert, überhaupt nur ein einziger Intellekt sich findet. Er bezeichnet diesen Monopsychismus allerdings als Lehre des Averroes und des Aristoteles, aber aus dem ganzen Kontext ergibt sich, daß Angelo d'Arezzo diese Lehre sich aneignet. Sie ist ein Bestandteil seiner eigenen Lösung der Frage. Man braucht bloß die Ausführungen dieses Philosophen mit solchen Vertretern der Artistenfakultät zu vergleichen, welche zum Monopsychismus sich ablehnend verhalten, um zu sehen, wie Angelo d'Arezzo hier ganz auf dem Boden der Hauptlehre des lateinischen Averroismus steht. Er ist sich dessen auch bewußt, weshalb er bemerkt: licet hoc sit contra fidem. Man wird diese Bemerkung, die auch am Rand hier angebracht ist: contra fidem, nicht in dem Sinne verstehen müssen, als ob damit gesagt sein soll: Ich lehre, daß alle Menschen eine einzige Geistseele besitzen, obwohl das gegen den katholischen Glauben verstößt. Man kann sie auch als eine Sicherung im Sinne der doppelten Wahrheit auffassen, indem der Verfasser kurz auf die entgegenstehende katholische Lehre hinweist, ohne jedoch nur einen Finger zu bewegen, um die katholische Lehre philosophisch zu begründen oder die derselben entgegenstehende averroistische Lehre philosophisch zu widerlegen. Er bekennt sich vielmehr ganz offen



zum averroistischen Monopsychismus. Anschließend an diese Frage stellt Angelo d'Arezzo die weitere Frage, ob die Universalien, vorausgesetzt, daß sie in einem Intellekt sind, im göttlichen oder im englischen oder im menschlichen Intellekt ihren Sitz haben: Tunc ad secundam (questionem) qua queritur posito quod universalia sint in intellectu, utrum sint in intellectu divino an angelico an humano. Der Text dieser quaestio, den ich nicht bringe, ist an zwei Stellen am Rande mit der Bemerkung contra fidem versehen. An der ersten Stelle ist davon die Rede, daß der göttliche Intellekt am meisten simplex und purus und nudus ist. Als Begründung dafür, daß der göttliche Intellekt maxime nudus ist, wird angegeben, quia secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis nihil intelligit extra se. Es ist verständlich, daß hiezu am Rand bemerkt ist: contra fidem. Denn es handelt sich hier um einen Satz, der sich unter den von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten Sätzen befindet:[8] Quod Deus non cognoscit alia a se. Eine zweite Stelle dieser quaestio, zu welcher gleichfalls am Rand der Vermerk: contra fidem steht, ist diese: Sed tu dicis, quod hoc non sit verum. Nam secundum intentionem Philosophi et Commentatoris in libro metaphisice intellectus est perpetuus et sempiternus, ergo tunc erit plenus et ergo nudus. Dico ad hoc, quod intellectus quantum de se est perpetuus et sempiternus licet hoc sit erroneum et contra fidem, tamen comparatus ad hoc corpus et illud est sicut tabula rasa in qua nihil est depictum. Der Satz, der hier am Rande mit der Zensur contra fidem versehen ist, lautet: Dico ad hoc, quod intellectus quantum de se est perpetuus et sempiternus licet hoc sit erroneum et contra fidem. Dieser Zusatz: licet sit erroneum et contra fidem ist, wie sich aus dem ganzen Kontext ergibt, nicht ernst gemeint und nur eine Sicherung im Sinne der Lehre von der doppelten Wahrheit. Angelo d'Arezzo bekennt sich zu der averroistischen Lehre von der Ewigkeit des menschlichen Intellekts. Unter den von Bischof Stephan 1277 verurteilten Sätzen befinden sich zwei, in welchen die Lehre von der Ewigkeit des menschlichen Intellekts ausgesprochen ist:[9] Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni. — Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa semper eodem modo se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu.

Es begegnet uns auch sonst noch am Rande die Bemerkung contra fidem. Auf fol. 10r ist am Rand die Bemerkung angebracht: contra fidem et ideo non

[8] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle II, Louvain 1908, 184 (n. 117).

[9] Mandonnet, l. c. 185 (n. 192, 130).

est tenendum. Der damit gemeinte Text lautet: Dicit ultimo quod individua sunt infinita. Ad cuius intellectum est considerandum, quod individua possunt accipi dupliciter uno modo quantum ad ea que sunt fuerunt et que erunt et quia secundum intentionem Philosophi non fuit dare primum hominem nec erit dare ultimum, semper fuit generatio et corruptio et semper erunt et isto modo infinita sunt. Sed quia hoc est erroneum et contra fidem, idcirco non teneas hoc, alio modo individua possunt accipi quantum ad ea que sunt actu et isto modo finita sunt. Nam non est dare infinitum in actu, ut apparet in V⁰ Physicorum et I⁰ Posteriorum. Auf den ersten Blick möchte man meinen, daß das „erroneum et contra fidem" hier ernsthaft im ablehnenden Sinne gemeint sei. Aber bei näherer Betrachtung drängt sich der Eindruck auf, daß die Stellungnahme des Autors hier die gleiche ist, wie in den vorhergehenden Fällen. Er spricht zuerst die aristotelisch-averroistische Lehre aus, daß es keinen ersten und letzten Menschen gebe, daß ein ewiges Entstehen und Vergehen vorhanden sei und daß so, wenn wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich ins Auge fassen, eine unendliche Zahl von Individuen anzunehmen sei. Wenn er nun sagt, daß dies erroneum und contra fidem sei, so scheint er dies doch dem Gegner, der einen Einwand erhebt, in den Mund zu legen. Er nimmt auch seine Behauptung in keiner Weise zurück, sondern geht auf den zweiten Gesichtspunkt über, unter welchem die Frage ins Auge gefaßt werden kann. Er schränkt das Problem auf die Gegenwart ein und stellt sich die Frage, ob es actu Unendliches zugleich geben kann. Diese Frage kann er verneinen und sich zugleich für diese negative Antwort auf Aristoteles berufen. Bemerkt sei noch, daß auf der Liste der von Stephan Tempier verurteilten Irrtümer sich auch die Behauptung befindet, daß es keinen ersten und letzten Menschen gebe:[10] Quod non fuit primus homo nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.

Aus diesen Textproben ergibt sich ganz klar, daß Angelo d'Arezzo, der um das Jahr 1325 an der Artistenfakultät der Universität Bologna als Professor der Philosophie wirkte, ein italienischer Vertreter des lateinischen Averroismus gewesen ist. In ihm und seinem Lehrer Gentile da Cingoli lernen wir neue Aristoteleserklärer an italienischen Universitäten kennen. Angelo d'Arezzo ist neben und mit Taddeo da Parma an der Bologneser Artistenfakultät tätig gewesen. Es berechtigt uns dies zur Annahme, daß der lateinische Averroismus an dieser vor allem durch ihre juristische Fakultät berühmten Universität eine Heimstätte gefunden hat, ehe an der Artistenfakultät der Universität Padua, die auch in erster Linie als Juristenhoch-

[10] Mandonnet, l. c. 186 (n. 138).



schule einen Namen hatte, das Zentrum des italienischen Averroismus sich herausbildete. Ich konnte nur in groben Umrissen den averroistischen Standpunkt des Angelo d'Arezzo zeichnen. Eine nähere Darlegung muß ich auf eine andere Gelegenheit, wenn ich den ganzen Text durchgearbeitet habe, versparen. Die Verbindungslinien, die zwischen diesen beiden italienischen Artistenfakultäten unter sich und mit der Pariser Artistenfakultät bestehen, können erst auf Grund neuer handschriftlicher Funde mit einiger Sicherheit gezogen werden.

XII.

EIN SPÄTMITTELALTERLICHER PARISER KOMMENTAR ZUR VERURTEILUNG DES LATEINISCHEN AVERROISMUS DURCH BISCHOF STEPHAN TEMPIER VON PARIS (1277) UND ZU ANDEREN IRRTUMSLISTEN.

Das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277, in welchem 219 Sätze zumeist des lateinischen Averroismus als irrig verworfen worden sind, gehört zu den bedeutsamsten Dokumenten der Geschichte der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Seine Bedeutung zeigt sich auch darin, daß es zusammen mit anderen Pariser Irrtumslisten eine ziemlich reiche handschriftliche Verbreitung gefunden hat. Durch H. Denifle[1] und P. Mandonnet,[2] dessen monumentales Werk über Siger von Brabant und den lateinischen Averroismus den geschichtlichen Hintergrund dieses Verurteilungsdekretes eindrucksvoll zeichnet, ist dasselbe in einem verlässigen Text und mit wertvollen Erläuterungen uns zugänglich geworden. Wir kennen bisher aus dem Mittelalter nur einen einzigen und zwar einen zeitgenössischen Kommentar, die Declaratio des Raymundus Lullus per modum dialogi oder, wie der Titel anders lautet, Liber contra errores Boetii et Sigerii. Diese Streitschrift des Raymundus Lullus gegen die verurteilten 219 Sätze des lateinischen Averroismus, welche von O. Keicher ediert worden ist, stammt aus dem Jahre 1298.[3] Auch das Directorium inquisitorum des Dominikaners Nicolaus Eymericus enthält beachtenswerte Ausführungen über verschiedene Sätze des Verurteilungsdekretes. Reiche Förderung verdankt die Forschung auch hier dem Sorbonnisten Duplessis d'Argentré, der sowohl den Text dieser Irrtumsliste kritisch ediert, wie auch einen historischen Kommentar zu

[1] H. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, n. 4. Denifle bietet sehr wertvolle Mitteilungen über die handschriftliche Überlieferung des Textes wie auch über literarhistorische Probleme.

[2] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin II, Louvain 1908, 175—191.

[3] O. Keicher O. F.M., Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909, 94—221. Über die antiaverroistischen Schriften des Raymundus Lullus (zusammen nicht weniger als 18 Stück) siehe E. Longpré, Raymond Lulle: Dictionnaire de théol. cath. IX, 1072—1141, speziell 1106 f.

zahlreichen Sätzen derselben geschrieben hat.[4] Er hat hier besonders auch Äußerungen zeitgenössischer Scholastiker, so des Heinrich von Gent, Aegidius von Rom, Bernhard von Auvergne, Gottfried von Fontaines, Johannes de Polliaco usw. herangezogen. Die historische Forschung unserer Zeit wird den Widerhall, den dieses Verurteilungsdekret vom Jahre 1277 in der mittelalterlichen Scholastik gefunden hat, auf Grund einer ausgebreiteteren Kenntnis des gedruckten und besonders ungedruckten Quellenmaterials deutlicher vernehmen können. Die wichtigste Aufgabe der geschichtlichen Arbeit wird hier aber die Feststellung der verurteilten Sätze im Schrifttum, namentlich in den Aristoteleskommentaren des lateinischen Averroismus selbst bilden. Ich habe dies in Bezug auf die ethischen Sätze versucht.[5] Im folgenden hoffe ich einen neuen Beitrag zur Kenntnis und Bewertung des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277 bieten zu können, indem ich auf einen in einer Münchener Handschrift erhaltenen Kommentar hinweise, den ein Pariser Professor des 15. Jahrhunderts zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 und zu anderen Irrtumslisten geschrieben hat.

Clm. 28126, ein aus der Schedelschen Bibliothek stammender Miszellankodex des 14. und 15. Jahrhunderts, enthält von fol. 2r—156r Inkunabeldrucke und daran anschließend teils auf Pergament teils auf Papier geschriebene Traktate philosophischen und medizinischen Inhalts von Aegidius von Rom, Thomas von Aquin (die beiden opuscula De motu cordis und De mixtione elementorum), von Aegidius von Cremona und Petrus Hispanus. Für uns kommt der Teil in Betracht, in welchem die zu Paris in den Jahren 1240 und 1277 und zu Oxford im Jahre 1287 verurteilten Artikel zusammengefaßt sind (fol. 196r—229r). Diese Sammlung gehört dem auf Papier geschriebenen Teile der Handschrift an und ist im Jahre 1447 abgeschlossen worden: Completum est hoc opus in die sancti Marci Anno domini millesimo quadringentesimo sexagesimo septimo (fol. 229r).

Das bedeutsamste Stück dieser Sammlung bezieht sich auf das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277, in welchem 219 Sätze des lateinischen Averroismus verworfen sind (fol. 196r bis 217v). An der Spitze steht das Begleitschreiben, welches der Pariser Bischof den articuli damnati vorangestellt hat (fol. 196r—196v). Während nun

[4] Ch. Duplessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, Parisiis 1728, 175, 184, 204—225.

[5] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, München 1932. Sehr anregende Bemerkungen finden sich bei J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270 bis 1329. Mélanges Mandonnet II, 305—329.

in den sonstigen Handschriften dieser Sammlung lediglich die articuli teilweise mit einem kurzen Hinweis auf den verurteilten Irrtum zusammengestellt sind, haben wir hier einen förmlichen Kommentar zu der Gesamtheit dieser articuli vor uns, in welchem die einzelnen Irrtümer dargelegt und widerlegt werden. Jedenfalls ist es eine interessante Tatsache, daß hier ein anonymer Theologe des 15. Jahrhunderts sich mit diesen Sätzen des lateinischen Averroismus kritisch auseinandersetzt. Den Verfasser, in welchem wir wohl einen Pariser Theologieprofessor um die Mitte des 15. Jahrhunderts sehen dürfen, können wir nicht feststellen. Dafür, daß dieses Werk erst im 15. Jahrhundert entstanden ist und wir so es nicht mit einer Abschrift eines in der Zeit des Averroistenstreites oder bald nachher entstandenen Elaborates zu tun haben, sind Hinweise auf John Wiclef und Johannes Hus ein deutlicher Beleg: Etiam sunt multe hereses contra fidem catholicam ut claret de Pragensibus. Et etiam quondam in Anglia reperti sunt magni heretici impugnantes fidem orthodoxam, quorum princeps fuit Vicleff hereticus combustus sicut et Johannes Pragensium hussitarum princeps Constantie combustus est (fol. 198r). Die Bemerkung über die Verbrennung von Wiclef ist natürlich unrichtig. Der zeitliche Abstand vom Erlaß des Verurteilungsdekretes von Bischof Stephan Tempier kommt darin zum Ausdruck, daß gerade solche Fragen, welche im Vordergrund dieses Streites gestanden sind, kurz erledigt werden. So wird der averroistische Monopsychismus, gegen welchen bekanntlich Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Aegidius von Rom u. a. Monographien geschrieben haben, mit einem einzigen Satze erledigt: [6] Quod intellectus est unus in numero omnium, licet separatur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore. Error. Istum tricesimum quartum articulum dixit Averroys et quod est falsus patet ex ratione istius articuli scilicet quod deus non potest facere plures animas in nobis (fol. 199v). Entschieden wendet sich unser Autor gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit, die sich in der folgenden averroistischen These ausspricht: [7] Quod naturalis philosophus debet simpliciter negare mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus. Fidelis autem non potest negare mundi novitatem, quia innititur causis supernaturalibus. Unser Autor übt daran folgendermaßen Kritik: Error. Ratio falsitatis istius articuli est, quia sicut patet ex themate articulorum tunc illa, que sunt vera secundum philosophiam, non debent negari secundum theologiam, sic e converso illa, que sunt vera secundum fidem katholicam, non debent negari secundum philosophiam, quia quod semel verum est in una facul-

[6] Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle II, Louvain 1908, 184 (n. 117).

[7] l. c. 189 n. 191.

tate semper verum est in alia facultate, quia veritates non sunt distincte, ut dicit sanctus Thomas. Et etiam omne verum vero consonat (fol. 205r). Desgleichen lehnt unser Anonymus die Überschätzung der Philosophie auf Kosten der Theologie ab, wie sie seitens des lateinischen Averroismus in der Schrift des Boetius von Dacien: De summo bono sive de vita philosophi ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat.[8] Auf der Verurteilungsliste des Bischofs Stephan Tempier ist dieser Standpunkt so formuliert:[9] Quod non est excellentior status quam vacare philosophie. Unser Autor bemerkt hiezu: Error. Ratio falsitatis illius erroris est, quia dare se ad theologiam est excellentior status, quia mediante illa scientia potest aliquis acquirere eternam beatitudinem, quod mediante philosophia absolute nequaquam potest facere, quia finis omnium scientiarum est theologycalis scientia. Sed quia unumquodque, quod est, ordinatur in suum proprium finem, ergo patet, quod excellentior status, qui potest hujusmodi assignari, est vacare theologye, quia homo vacando theologye potest redire ad suum principium, a quo exivit scilicet ad Deum suum creatorem, quod non potest facere per philosophiam absolute. Unde ad hoc homo est inclinatus, quod repetit recurrere ad suum creatorem juxta illud dictum Boetii de consolatione philosophie: Repetunt proprios quecumque cursus redituque suo singula gaudent etc. Cum ergo finis hominum sit summa beatitudo, que acquiritur per theologycam veritatem et non per philosophicam, ergo patet, quod intendere theologye est status excellentior quam intendere philosophie, quare articulus iste falsus (fol. 200r). Sehr entschieden wendet sich unser Theologe auch gegen einen averroistischen Satz, der nur einem auf evidente Prinzipien sich stützenden wissenschaftlichen Erkennen Gewißheitscharakter zuspricht und damit das auf der Auktorität der Offenbarung ruhende Erkennen des Glaubens und der Theologie nicht als Gewißheitserkenntnis ansieht und anerkennt. Die darauf bezüglichen zwei Sätze, die bei Denifle (n. 150 und 151) getrennt stehen, sind hier in einen einzigen zusammengezogen:[10] Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendam certitudinem alicujus questionis, quia ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicujus conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota. — Error, quia loquitur generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis (fol. 211r). Die Kritik unseres Autors an diesem Satze lautet also: Ratio falsitatis huius articuli est, quia articulus datur generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis. Unde certitudo apprehensionis est, que habetur ex principiis per se notis. Et principia per se

[8] Vgl. oben S. 201 f.
[9] Mandonnet, l. c. 176, n. 1.
[10] l. c. 176 u. 177, n. 3 u. 5.

nota sunt, que conceduntur ab omnibus intelligentibus ea. Et si articulus intelligitur de illa certitudine, tunc sacrosancta Universitas Parisiensis convocato consilio omnium magistrorum et omnium doctorum tam sacrarum paginarum quam sanctorum jurium canonicorum illum articulum approbat et firmiter tenet. Sed si articulus de certitudine adhesionis intelligitur, quam quis habet secundum fidem katholicam seu que datur homini ex gratia Spiritus Sancti, tunc predicta sacrosancta Universitas Parisiensis illum articulum anathematizat et condempnat atque reprobat in honorem orthodoxe fidei katholice et ad reverentiam speculi sancte et individue trinitatis, quia multa habemus ex certitudine adhesionis, que per principia per se nota adipisci non valeamus. Et secundum fidem katholicam orthodoxam dicimus, quod Deus est trinus et unus et quod Deus est ubique et quod Maria virgo virginum virgo existens ante partum virgo in partu et virgo permanens post partum concepit verum Deum et verum hominem sine virili commixtione. Sed tamen illa omnia non possumus habere ex principiis per se notis. Ergo articulus falsus. Dieser Text ist nicht bloß inhaltlich wegen der klaren Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gewißheitserkenntnis beachtenswert, sondern ist auch historisch bemerkenswert, insofern wir daraus ersehen, daß unser Autor Professor der Theologie an der Universität Paris gewesen ist und daß zu seiner Zeit, also nach der Mitte des 15. Jahrhunderts, das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier noch nicht aus dem wissenschaftlichen Gesichtskreis der Pariser theologischen Fakultät entschwunden war. Diese Berufung auf die Universitas Parisiensis begegnet uns noch öfter im Verlaufe dieser Schrift (fol. 208^v, fol. 213^r, fol. 215^v, fol. 216^r).

Daß im 15. Jahrhundert diese articuli Parisienses noch nicht in Vergessenheit geraten waren, läßt sich schon aus deren handschriftlichen Überlieferung ersehen, insofern wir eine Zahl von Handschriften dieser Sammlung aus dem 15. Jahrhundert besitzen. Desgleichen setzt sich Johannes Capreolus, der Princips Thomistarum, noch mehrfach mit diesen articuli Parisienses auseinander, die in der wissenschaftlichen Polemik des 14. und noch des 15. Jahrhunderts eine bisher noch nicht untersuchte Rolle gespielt haben. Johannes Capreolus kommt besonders auf jene Artikel zu sprechen, welche die Lehre des heiligen Thomas in Mitleidenschaft zogen. Bekanntlich hat ja Johannes von Neapel, einer der hervorragendsten Vertreter der ältesten Thomistenschule, eine Verteidigungsschrift für die auf dem Verurteilungsdekret vom Jahre 1277 stehenden thomistischen Sätze geschrieben.[11] Diese Sätze sind

[11] C. Jelouschek, Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. Pr.: „Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius". Primum in lucem edita. Xenia Thomistica III, Romae 1925, 3—18.



denn auch nach der Kanonisation des Aquinaten (1323) durch den Pariser Bischof Stephan Bourret, den Nachfolger des Stephan Tempier, im Jahre 1324 aus der Liste wieder entfernt worden. Johannes Capreolus hat an mehreren Stellen seines monumentalen Werkes sich mit den articuli Parisienses beschäftigt. So schreibt er II. dist. 2 qu. 1 a. 3: [12] Item dico, quod secundum Godofridum Quodl. 8 qu. 5 isti articuli indigent magna correctione, quia nonnulli derogant verae doctrinae potissime sancti Thomae, qui secundum eundem Godofridum est sal terrae. Et nota totum articulum, quomodo commendat eius doctrinam. Item dico, quod Henricus fatetur se non intelligere illos articulos etc. Aegidius vero et multi alii dicunt, quod illi articuli sunt facti non convocatis omnibus doctoribus Parisiensibus sed ad requestam quorumdam capitularium. — Item dico, quod sententia excommunicationis lata contra tenentes damnata in illis articulis revocata fuit per Dominum Stephanum episcopum Parisiensem, quantum dicti articuli tangant doctrinam sancti Thomae; et hoc anno Domini 1324 — Item dico, quod Ecclesia Romana fecit examinari doctrinam sancti Thomae ante eius canonizationem; et quia repertum fuit, quod illa nihil continebat contra fidem aut bonos mores, fuit solemniter approbata per multos Summos Pontifices, puta Ioannem XXII, Urbanum V et multos alios. Et ideo de illis articulis non est multum timendum.

Unser Autor enthält sich des Urteils über den Geltungswert der articuli Parisienses und nimmt, soviel ich sehen konnte, auch bei jenen verurteilten Sätzen, welche Lehrpunkte des heiligen Thomas enthalten oder doch berühren, keine Rücksicht auf eine Rechtfertigung der thomistischen Lehre. Er behandelt alle Artikel gleichmäßig und ist bestrebt, dieselben als Irrtümer durch Aufzeigung der Wurzel ihrer Falschheit und durch Hinweis auf die kirchliche Lehre darzutun. Er fühlt sich lediglich in der Rolle eines Kommentators, der sich an den vorliegenden Text hält, denselben von systematischen Gesichtspunkten aus beurteilt, ohne auf historische Zusammenhänge und Entwicklungen einzugehen.

Beachtenswert ist dieses Werk noch vom Standpunkt der Quellenbenützung. Häufig begegnet uns Aristoteles, dessen Texte und Gedankengänge er zur Auslegung und Widerlegung der articuli benützt. An einzelnen Stellen lehnt er auch die aristotelische Lehre als irrig ab. Mehrfach ist auch Plato mit seinem Timaeus (z. B. fol. 197^r, fol. 209^v usw.), Ptolemaeus, der „venerabilis magister Boecius in consolatione philosophiae" (fol. 196^v), Proklos (fol. 201^r) zitiert. Die theologischen Gewährsmänner sind Augustinus, Remigius, sehr häufig Petrus Lombardus, der „Magister Sententiarum", und

[12] Ioannis Capreoli O. P., Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis. Turonibus 1900 ff. III, 132.



auch Thomas von Aquin. Die weitaus am häufigsten angeführten Autoren sind Magister Adam pulchrae mulieris mit der Schrift Memoriale rerum difficilium und Albertus Magnus und zwar ausschließlich mit der Summa naturalium, worunter natürlich die sogenannte Philosophia pauperum zu verstehen ist. Ich bringe zunächst einen Text, in welchem diese beiden Autoren zitiert sind. Es handelt sich um den articulus: Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa semper eodem modo se habente et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu. Error. Die Kritik unseres Autors an diesem articulus lautet also: Ratio falsitatis illius articuli est, quia sicut patet ex dictis venerabilis domini Alberti Magni in ultimo capitulo principali primi libri sue ysagoge tunc intellectus humanus dicitur eviternus et non eternus simpliciter, quia esse eius incepit et nunquam desinit et secundum sanctum Thomam in omni ente citra primum est esse et essentia. Quod secundum auctorem memorialis rerum difficilium sic exponitur: Omne ens citra primum est compositum ex actu et potentia, ex actu ut ex forma et ex potentia ut ex materia. Sed secundum venerabilem magistrum Boetium sic exponitur: In omni ente citra primum est quod est et quo est. Et ly quod est dicit materiam et quo est formam. Et hoc est quod venerabilis dominus Albertus magnus intendit, cum in primo libro sue summe innuit, quod in omni ente citra primum est materia et forma et ulterius dicit, quod in substantiis separatis est materia phisicalis et materia spiritualis (fol. 199v).

Der auctor memorialis rerum difficilium wird an vielen Stellen dieses Werkes mit dem Namen Adam pulchre mulieris bezeichnet (z. B. fol. 198v, 199v, 207r, 211r). Die hier so überaus häufig herangezogene Schrift Memoriale rerum difficilium ist der Traktat De intelligentiis, der von Cl. Baeumker in seinem Werke über Witelo ediert und ideengeschichtlich nach allen Seiten untersucht worden ist. Cl. Baeumker hat nach dem Vorgange des polnischen Philosophen Rubczynski, der sich zuerst damit befaßt hat, diesen Traktat De intelligentiis dem Naturphilosophen Witelo vor allem wegen inhaltlicher Gesichtspunkte zugeschrieben, ohne jedoch diese Zuteilung für eine definitive zu betrachten. Kurz vor seinem Tode — es ist dies seine letzte Arbeit — hat Cl. Baeumker in einer für die Miscellanea Ehrle geschriebenen Untersuchung die Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des Liber de intelligentiis mit der ihm eigenen Gründlichkeit noch einmal untersucht und endgültig die Autorschaft Witelos aufgegeben.[13] Dieser Traktat De intelli-

[13] Cl. Baeumker, Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis. Miscellanea Francesco Ehrle I, Roma 1924, 87— 102. Zur Benützung dieser Schrift De intelligentiis in dem Kommentar des Adam von Bouchermefort zum Liber de causis siehe oben S. 159f.



gentiis oder, wie er in Handschriften auch betitelt ist, Memoriale rerum difficilium naturalium, der schon bei Vinzenz von Beauvais, in der Biblionomia des Richard von Fournival (um 1250), auch bei Gerhard von Abbatisvilla und bei Thomas selbst zitiert ist, gehört der vorthomistischen Zeit, der ersten Hälfte, wenn nicht schon dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts an, während doch Witelo ein Zeitgenosse des Aquinaten gewesen ist. Baeumker macht in dieser Abhandlung darauf aufmerksam, daß in zwei dem 15. Jahrhundert angehörigen Handschriften ein Magister Adam pulcherrime mulieris als Verfasser dieses Traktates bezeichnet ist. Im Cod. Electoral. 972 lat. qu. 13 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin ist das Werk: Memoriale rerum difficilium naturalium Ade pulcherrime mulieris betitelt. Im Cod. Ny Kgl. S. 26 fol. der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen lautet das Explicit: Explicit memoriale rerum difficilium Ade pulchre mulieris sacre theologie professoris maximi Parisiensis. Der dritte Zeuge für eine solche Zuteilung, gleichfalls aus dem 15. Jahrhundert, ist nun unser Pariser Kommentar zu dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier. Dem anonymen Verfasser ist jedenfalls eine Handschrift vorgelegen, in welcher die Schrift Memoriale rerum difficilium einem Adam pulchrae mulieris zugeteilt war. Die Pariser Handschriften des Memoriale rerum difficilium sind anonym, sie können also unserem Anonymus nicht den Adam pulchrae mulieris angegeben haben. Wir haben über den Grund, warum er diesen Traktat unter dem Namen des Adam pulchrae mulieris zitiert, keinerlei sichere Anhaltspunkte. Jedenfalls ist es eine merkwürdige Tatsache, daß ein Pariser Professor des 15. Jahrhunderts zur Widerlegung dieser articuli Parisienses vom Jahre 1277 und damit des lateinischen Averroismus in einem solch weiten Umfang diesen Traktat De intelligentiis benützt hat, der in der Zeit nach Thomas ganz aus dem Gesichtskreis der Scholastik entschwunden war und über den Thomas nicht sonderlich günstig urteilt.[14]

Weniger überraschend ist die fortwährende Benützung der Summa naturalium Alberts des Großen, die kurzweg auch als Summa, an dem oben angeführten Texte auch als Isagoge zitiert wird. Die Frage, ob dieses Werk

[14] Wir werden weiter unten in der Abhandlung über den Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben sehen, daß Johannes de Nova Domo, Professor an der Pariser Artistenfakultät im 15. Jahrhundert und Hauptvertreter des Pariser Albertinismus, am Anfange eines im Cod. IV Q 19 der Universitätsbibliothek Breslau erhaltenen Schriftchens über die Universalien den Autor memorialis rerum difficilium zitiert. Zu einer Zuteilung unseres Kommentars zum Verurteilungsdekret des Stephan Tempier an Johannes de Nova Domo dürfte diese beiderseitige Berufung auf das Memoriale rerum difficilium nicht ausreichen. Auch die beiderseitige Vorliebe für Albertus Magnus könnte nur als Wahrscheinlichkeitsgrund für eine solche Zuteilung gelten.

von Albertus Magnus wirklich stammt, kommt hier nicht in Betracht. Jedenfalls handelt es sich hier um einen Abriß der Naturphilosophie Alberts und damit um weitgehendste Einwirkungen von Gedanken Alberts auf das wissenschaftliche Urteil unseres Anonymus. Die Summa naturalium oder Philosophia pauperum hat vor allem in Deutschland als viel kommentiertes Textbuch auf den Universitäten und in den Stadtschulen im ausgehenden Mittelalter eine große Rolle gespielt.[15] Wir gewahren hier auch eine Einwirkung dieses Buches auf einen Pariser Theologen des 15. Jahrhunderts. Dies wird uns um so weniger wundernehmen, als die neuesten Forschungen von G. Meersseman O.P. an der Pariser Universität im 15. Jahrhundert eine starke albertinische Strömung festgestellt und den Pariser Professor Johannes de Novadomo als Begründer des Albertinismus, der im 15. Jahrhundert an der Universität Köln aufgeblüht ist, nachgewiesen haben.[16] Die ausgiebige Benützung sowohl des Memoriale rerum difficilium wie auch der Philosophia pauperum läßt erkennen, daß unser Anonymus lieber zu kompendiösen Darstellungen als zu den großen Werken der Scholastik selber gegriffen hat.

Wir müssen noch kurz auf die anderen unmittelbar auf den Kommentar zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier folgenden, vom gleichen Verfasser stammenden Erläuterungen zu anderen verurteilten Sätzen und damit zusammenhängende Literatur eingehen.

Von fol. 217ᵛ—219ʳ erstreckt sich ein Kommentar zu dem Verurteilungsdekret des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne vom 13. Januar 1241:[17] Sequitur capitulum de erroribus Parisius condempnatis a venerabili domino Wilhelmo. Sunt autem isti errores detestabiles contra theologicam veritatem reperti in quibusdam scripturis quas quicumque dogmatizaverit aut defenderit a venerabili fratre (!) Wilhelmo Parisiensi episcopo convocato concilio omnium magistrorum theologye tunc Parisius regentium vinculo anathematis est innodatus et ideo cavere debent summopere professores fidei orthodoxe. An die Erläuterung der zehn Artikel fügt unser Kommentator noch eine positive Zusammenfassung und Formulierung der diesen verurteilten Artikeln entgegengesetzten Artikel, wobei er sich auch auf den „venerabilis dominus Albertus magnus episcopus Ratisponensis" (fol. 219ʳ) beruft. Das nächste Stück (fol. 219ʳ—221ᵛ) dieser Sammlung von Kommentaren zu „articuli damnati" trägt die Überschrift: Sequuntur propositiones condempnate in Uni-

[15] Vgl. M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde, Münster 1918.

[16] Vgl. unten in der genannten Abhandlung über den Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben.

[17] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, p. 170.

versitate Parisiensi contra fratres predicatores, qui ratione earum privati fuerunt communione predicte Universitatis sedecim annis et restituebantur ad communionem predictam in principio Augusti anno domini 1403. Es folgen dann 14 propositiones damnatae. Am Schluß derselben steht die Bemerkung: Hee propositiones debent teneri condempnate tamquam articuli Parisienses et prefati fratres predicatores sunt reuniti cum Universitate Parisiensi. Et tamen oportebat singulos abjurare hujusmodi propositiones predictas antequam suscipiebantur ad aliquem actum in theologya et super isto confecte sunt littere sigillate sigillo magno Universitatis et sigillo provincie Francie. Et hec revocatio facta fuit in lectorio magistri Nicolai de grandi curia anno Domini 1403 in principio Augusti apud sanctum Maturinum ad instantiam domini nostri Francorum regis et dominorum ducis Burgundie et Bargundie, qui pro eis suppplicaverunt et scripserunt. Et supradictas propositiones asseruit frater Johannes de Montesono ordinis fratrum predicatorum.

Die 11. propositio damnata bezieht sich auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens: Undecima propositio beatam virginem et dei genitricem non contraxisse peccatum originale dicere est expresse contra fidem. Hec propositio condempnatur tamquam falsa scandalosa presumptuosa et piarum aurium offensiva (fol. 219^v).

Der Pariser Professor, der diese ganze Sammlung von errores in unserer Handschrift veranstaltet und Kommentare namentlich zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 geschrieben hat, beschäftigt sich nun näher mit der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und bringt zunächst eine Reihe von auctoritates sanctorum, von Texten aus Kirchenvätern (Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Johannes von Damaskus), auch aus Anselm von Canterbury und dem Decretum Gratiani, mit welchen die Dominikaner ihre Leugnung der Immaculata Conceptio begründeten: Sequuntur alique sanctorum auctoritates et aliorum doctorum, quibus probare nitebantur prefati fratres opinionem suam in supradictis de peccato originali. Der Verfasser stellt dann methodische Grundsätze auf, nach welchen Texte der Heiligen Schrift und der Väter interpretiert werden müssen, und kommt dann in Anwendung dieser Grundsätze zu dem Ergebnis, daß die angeführten auctoritates keine Beweiskraft für die Leugnung der Unbefleckten Empfängnis besitzen (fol. 220^r—221^r). Anschließend hieran bringt er selber Texte aus Kirchenvätern und auch aus mittelalterlichen Theologen, welche für die Lehre von der Immaculata Conceptio sprechen. An erster Stelle steht die bekannte Stelle aus der Schrift Augustins De natura et gratia c. 36 n. 42, die man so oft als Zeugnis für die Lehre von Mariae Unbefleckter

Empfängnis herangezogen, auch wieder abgelehnt hat.[18] Von den Kirchenvätern ist auch noch Hieronymus als Zeuge für die Immaculata Conceptio angeführt. Von den Scholastikern ist Thomas von Aquin mit einer Stelle aus dem Sentenzenkommentar ins Feld geführt, die auch später bis zur Gegenwart bei solchen Autoren, welche Thomas für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis erklären wollen, uns begegnet:[19] Item sanctus Thomas super primum Sententiarum querens si deus res posset meliores facere respondendo ad auctoritatem Anshelmi dicit expresse, quod beata virgo Maria nunquam fuit maculata nec originali nec actuali culpa (fol. 221r). Weiterhin beruft sich unser Anonymus auf Anselmus und Richard von St. Viktor: Item Anshelmus specialem librum fecit de hoc in quo asseruit et determinat ipsam non fuisse conceptam in originali culpa. Item ex eadem intentione Richardus de Sancto Victore in uno sermone de conceptione (fol. 221r). Auch Huguccio und Alexander von Hales werden als Zeugen angerufen: Ad idem est Huguccio et Alexander Hallis exponens illud Canticorum: Pulchra es amica mea et macula non est in te scilicet nec actualis nec originalis (fol. 221r). Hier handelt es sich natürlich um einen mit Unrecht dem Alexander von Hales zugeschriebenen Kommentar zum Hohenlied.

Es handelt sich hier um den bekannten Streit zwischen der Universität Paris und dem Dominikanerorden, der durch diese 14 Sätze des Johannes de Montesono, vor allem durch seine Leugnung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, heraufbeschworen wurde und zu einer mehrjährigen (1387 bis 1403) Ausschließung der Dominikaner von der Lehrtätigkeit an der Pariser Universität führte. Denifle hat hierüber ein reiches, von ihm mit wertvollen Bemerkungen versehenes Urkundenmaterial veröffentlicht.[20] Duplessis d'Argentré hat einen von Pierre d'Ailli im Auftrage der Universität verfaßten Traktat gegen Johannes de Montesono ediert: Tractatus ex parte Universitatis Parisiensis pro causa Fidei contra quendam Fratrem Johannem de Montesono Ord. Praed. editus a Petro de Alliaco Episcopo et Cardinali Cameracensi circa annum 1388.[21]

Auf fol. 221v beginnt ohne Kommentar der Text des Tractatus de erroribus philosophorum, einer Zusammenstellung der Irrtümer des Aristoteles,

[18] Vgl. Ph. Friedrich, Die Mariologie des heiligen Augustinus, Köln 1907, 200ff.

[19] I. Sent. dist. 44 qu. 1 a. 3 cfr.: I. Sent. dist. 17 qu. 2 a. 4 ad 3m. Fr. Morgott, Die Mariologie des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1878, 98ff.

[20] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis III, pag. 486—537. Die 14 propositiones stehen bei Denifle p. 491—496 (n. 1559). Denifle bemerkt hier (p. 496): Hoc documentum insertum est instrumento an. 1403, quo Dominicani restituuntur in Arch. nat. Paris. M. 67b n. 57.

[21] Duplessis d'Argentré l. c. I 2, 75—129.

Averroes, Avicenna, Algazel, Alkindi und Moses Maimonides. Bei Aristoteles werden zuerst die errores ausführlich behandelt, dann werden sie summatim aufgezählt und es wird schließlich die Wurzel dieser aristotelischen Irrtümer aufgezeigt. Bezüglich der anderen genannten Philosophen wird nur eine ausführlichere Darstellung der errores und die summarische Aufzählung gegeben. Dieses Werk wurde unvollständig 1472 und später mehrfach und zwar immer unter dem Namen des Aegidius Romanus gedruckt. Denifle, der zahlreiche Handschriften anführt, teilt diese collectio errorum auch noch Aegidius zu.[22] Indessen lehnt P. Mandonnet, der zum erstenmal den vollständigen Text ediert und dieser Edition eine eindringende Untersuchung vorangestellt hat, diese Autorschaft ab und spricht sich dahin aus, daß ein spanischer Dominikaner diese Schrift nach 1260 und vor 1274 verfaßt hat.[23] P. Ephrem Longpré sieht in einem Franziskaner, vermutlich in Guibert von Tournai, den Verfasser.

Der Text unserer Handschrift, die allerdings, wie schon eingangs erwähnt, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (1467) entstanden ist, weist große Abweichungen von dem bisher bekannten Wortlaut auf. Die Behandlung der Irrtümer des Aristoteles beginnt in unserer Handschrift also: Sequuntur errores octavi libri phisicorum. Quoniam uno inconvenienti dato sequuntur multa, et ergo ex uno malo fundamento Aristoteles princeps philosophorum dictus protulit plures errores. Credidit enim nihil esse in dispositione in qua prius non fuerit nisi per motum precedentem. In dem von Mandonnet edierten Text lautet das Initium also:[24] Quoniam ex uno inconvenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento multos errores protulit Philosophus. Credidit enim nihil esse in aliqua dispositione, in qua prius non fuerat, nisi per motum precedentem. Während in unserer Handschrift fortwährend die Bezeichnung des Aristoteles als princeps philosophorum wiederkehrt, fehlt in Mandonnets Text diese Bezeichnung. Aristoteles wird nur als Philosophus angeführt oder es fehlt jede Benennung (ulterius erravit etc.). Ich kann hier auf die Verschiedenheiten beider Texte nicht eingehen, ich will nur einen Satz anführen, der in unserer Handschrift nach der summarischen Aufführung der errores Aristotelis steht: Nos ergo coniurati et collegati sacrosancte Universitatis

[22] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, p. 556.

[23] Mandonnet l. c. XV—XXX (Einleitung), 1—25 (Text). Vgl. jetzt die Abhandlung von J. Koch, Studien zur handschriftlichen Überlieferung des Tractatus de erroribus philosophorum. In: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift Martin Grabmann. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 862—877. J. Koch, der eine Edition dieses Traktats bringen wird, macht sehr wertvolle Mitteilungen über seine handschriftliche Überlieferung. In einem Nachwort teilt er ihn auf Grund einer Madrider Handschrift endgültig dem Aegidius von Rom zu.

[24] l. c. 3.

Parisiensis unanimiter dicimus et denuntiamus errores Aristotelis si quis diligenter et subtiliter investigaverit intelligit ex hoc sequi et oriri, quod ipse dixit scilicet quod nihil novi in esse progreditur nisi per motum precedentem. Es ist dies die Überleitung zum dritten Punkte der Behandlung der errores Aristotelis, nämlich zur Aufzeigung der Wurzel aller Irrtümer des Philosophus. In dem von Mandonnet edierten Text beginnt das capitulum III (Ubi infringitur dictum illud unde Philosophus suorum errorum acceperat fulcimentum) folgendermaßen:[25] Omnes errores sui, si quis subtiliter investigaverit, ex hoc sequuntur, quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem. Der soeben angeführte Zusatz in unserer Handschrift ist, vorausgesetzt, daß er ursprünglich in dieser Zusammenstellung von errores stand, von großer Bedeutung für die Autorschaft dieses Traktates überhaupt. Denn darnach wäre dieses Werk De erroribus philosophorum eine offizielle Kundgebung der Pariser Universität und keine eigentliche Privatarbeit, so daß weder an Aegidius von Rom noch an Guibert von Tournai noch an einen spanischen Dominikaner als Verfasser zu denken ist. Wir werden sehen, daß sich ein ähnlicher Zusatz in dem Abschnitt über Averroes findet. Wir wissen natürlich nicht, auf welcher älteren Vorlage der Text unserer Münchener Handschrift beruht. Mandonnet hat seiner Edition den Text von Cod. lat. 16195 der Bibliothèque nationale von Paris zugrunde gelegt. Man müßte die übrigen, besonders älteren Codices, in denen der Tractatus de erroribus philosophorum überliefert ist, untersuchen und feststellen, ob diese Zusätze irgendwie beglaubigt sind.

Von fol. 223r—224r erstrecken sich die errores Averrois: Sequuntur errores Averrois. Commentator autem omnes errores philosophi assumit ymmo cum maiori pertinacia et magis yronice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecit, ymmo sine comparatione plus est arguendus quam philosophus quia magis directe contra fidem nostram impugnavit ostendens illud esse falsum, cui non potest subesse falsitas. Es folgt dann eine ausführlichere Darstellung der gegnerischen Einstellung des Averroes gegen die lex nostra christiana und auch gegen die lex Saracenorum. Auf diesen in der Edition von Mandonnet[26] an zweiter Stelle stehenden Irrtum folgt nun eine verurteilende Äußerung der Universität Paris, die bei Mandonnet fehlt: Et nos conjurati sancte Universitatis Parisiensis minoris anathematis vinculo ligamus omnes studentes hunc articulum defendentes. Et si esset magister, magistrali gradu debet privari, si autem baccalarius ad magisterium non debet admitti. Si autem simplex, a collegio huius sacrosancte Universitatis Parisiensis debet abjurari. Wir stehen hier vor derselben Frage wie bei der uns

[25] l. c. 7. [26] l. c. 8.

schon bekannten parallelen Stelle bezüglich der Irrtümer des Aristoteles, ob nämlich dieser Text schon ursprünglich in dem Tractatus de erroribus philosophorum stand oder ein späteres Einschiebsel ist. Es ist auch der Fall denkbar, daß die Pariser Universität sich später diese Collectio errorum, die ursprünglich eine Privatsammlung gewesen ist, offiziell angeeignet hat. Ich möchte darauf hinweisen, daß eine ganz ähnliche Bemerkung sich am Ende des Verurteilungsdekretes des Erzbischofs Robert Kilwardby von Canterbury findet: Qui sustinet, docet, vel defendit ex intentione propria aliquid istorum predictorum, si sit magister, ab officio magisterii deponatur ex communi consilio, si bachelarius ad magisterium non promoveatur sed ab Universitate expellatur.[27] Diese Bemerkung fehlt allerdings in einzelnen Handschriften dieser Oxforder Irrtumsliste, wie überhaupt die handschriftliche Überlieferung all dieser Collectiones errorum ein ziemlich uneinheitliches Bild darbietet. Auch vor der summarischen Zusammenfassung der Irrtümer des Averroes, die auch hier wie in anderen Handschriften auf die ausführliche Darlegung folgt, wird das Pariser Professorenkollegium als maßgebende Instanz eingeführt: Nos conjurati Universitatis Parisiensis articulos reprobatos ipsius Commentatoris ultra errores Aristotelis publice denuntiamus hoc esse sequentes in summa (fol. 224ʳ). Von fol. 224ʳ—225ᵛ erstrecken sich die errores des Avicenna, deren Wortlaut der Hauptsache nach mit dem bei Mandonnet stehenden Text übereinstimmt. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie diese errores eingeführt werden: Sequuntur articuli nobilis Avicenne habitantis in partibus Francie in quadam insula dicta Ligo (fol. 224ʳ). Die nun folgenden errores des Algazel (fol. 225ᵛ—226ʳ), Moses Maimonides (fol. 226ᵛ—227ᵛ) und Alkindi (fol. 227ᵛ—228ᵛ) weisen keine wesentlichen Verschiedenheiten von Mandonnets Text auf. Das letzte Stück dieser Irrtumslisten (fol. 227ᵛ—228ʳ) bildet das Verurteilungsdekret von Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury aus dem Jahre 1277: Isti sunt articuli condempnati a fratre Petro de Kriwardsby archiepiscopo Kanthuariensi de consensu communi magistrorum quam regentium tam non regentium in Oxonia die jovis proxima ante festum quadragesime. Anno domini MCC octuagesimo septimo. Hier ist sowohl der Name des Erzbischofs wie auch die Jahreszahl zu verbessern. Der Dominikaner und Erzbischof Robert Kilwardby hat am 18. März 1277 dreißig Sätze aus der Grammatik, Logik und Naturphilosophie verurteilt.[28] Das bedeutendste Stück dieser von gleicher Hand geschriebenen und 1467 zum Abschluß gebrachten Pariser Sammlung von Irrtumslisten im Clm. 28126 ist ohne Zweifel der Kommentar zu dem 1277 von

[27] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 558.
[28] Denifle l. c.

Bischof Stephan Tempier erlassenen Verurteilungsdekret. Dieser Kommentar legt davon Zeugnis ab, daß auch noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts diese „articuli Parisienses" noch nicht aus dem Blickfeld der Professoren der Pariser Universität entschwunden waren.

Die Reihenfolge, in welcher die einzelnen articuli behandelt werden, ist die in den Handschriften dieser Sammlung übliche, welche auch H. Denifle in seiner kritischen Ausgabe wiedergibt. Die Darstellung des Inhalts der articuli und der Nachweis des Irrigen ist sehr klar und übersichtlich gehalten und verrät einen tüchtigen Philosophen und Theologen, der mit dem Denken der klassischen Scholastik des 13. Jahrhunderts wohl vertraut ist.

XIII.

DIE LEHRE DES HEILIGEN ALBERTUS MAGNUS VOM GRUNDE DER VIELHEIT DER DINGE UND DER LATEINISCHE AVERROISMUS.

Bruno Nardi hat in seinem Buche: Saggi di filosofia Dantesca [1] den Gedanken ausgesprochen, daß unter den Pariser Averroisten des 13. Jahrhunderts vielleicht der eine und andere die Lehre Avicennas vertreten hat, daß die erste Ursache notwendigerweise eine einzige erste Wirkung, die erste Intelligenz hervorbringt, die dann wieder eine zweite Wirkung, die zweite Intelligenz, die Seele des ersten Himmels, den ersten Himmel selbst ins Dasein ruft usw. Auf diese an der Pariser Universität innerhalb der Artistenfakultät vorgetragene Lehre führen sich, wie Bruno Nardi weiter ausführt, die Verurteilung folgender Sätze durch den Pariser Bischof Stephan Tempier (1277) zurück: Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione praecedente. — Quod a primo agente non potest esse multitudo effectuum. — Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo. Diese Doktrin wurde, wie B. Nardi hinzufügt, mit Hinblick auf den christlichen Schöpfungsgedanken von den führenden Scholastikern und auch von Dante abgelehnt. In einer eingehenden Besprechung des Buches von Nardi, welche Dino Bigongiari, Professor an der Columbia Universität, in der für die mittelalterliche Forschung so bedeutsamen Zeitschrift Speculum veröffentlicht hat, ist als dieser Pariser Averroist Albert der Große bezeichnet: [2] „And when he studies (p. 18) the fortunes of this theory among Dante's contemporaries, he quotes Tempier's condemnation of the doctrine that: effectus immediatus debet esse unus tantum et simillimus primo, and suggests that some Averroist in Paris must

[1] Bruno Nardi, Saggi di filosofia Dantesca, Milano 1930, 18. Auf S. 69 gibt Nardi folgende Charakteristik von Alberts wissenschaftlicher Bedeutung: Le numerose trattazioni di lui, filosofiche e teologiche, esegetiche ed originali, costituiscono la più vasta enciclopedia della scienza medievale; e ben a ragione egli meritò il titolo di Doctor Universalis. Le fonti della sua immensa erudizione, in gran parte ancora misteriose per noi, sono le più svariate. Elementi, spesso eterogenei, di dottrine aristoteliche, neoplatoniche, arabiche e patristiche, sono accolti da lui col più ardito e spregiudicato eclettismo. Meno rigoroso e coerente del suo grande discepolo Tommaso, Alberto di Colonia possiede una più ampia larghezza di vedute e uno spirito di tolleranza e di conciliazone appena concepibile in un teologo: e in questo nessuno gli somiglia più di Dante.

[2] Speculum 7 (1932), 151.

have defended this view. This mysterious Averroist will be found to be Albertus himself. For the author of the book De causis universitatis which Mr Nardi unquestioningly assigns to Albertus, says (I, 1, 10): a primo quod est necesse esse, immediate non potest esse nisi unum. Et in hoc quidem iam omnes consenserunt peripatetici licet hoc quidem non intelligentes theologi negaverint. And he proceeds to support his statement on the authority of Dionysius."

Wenn hiemit wirklich die Lehranschauung von Albert wiedergegeben wäre, dann hätte der große deutsche Scholastiker eine Ansicht vertreten, die nicht nur von Bischof Stephan Tempier verurteilt worden ist, sondern die auch von den Theologen des 13. Jahrhunderts mit großer Einmütigkeit abgelehnt worden ist. Der große Schüler Alberts, der heilige Thomas, hat sowohl in der Summa contra Gentiles wie auch in der theologischen Summe und anderen Stellen die multitudo et distinctio rerum auf die unmittelbare göttliche Schöpfungskausalität zurückgeführt.[3] Der Franziskanertheologe Bartholomaeus von Bologna hat eingehend die Frage untersucht: Utrum primum principium potuerit seipso immediate producere multitudinem rerum, an necesse habuit primo unum solum producere, ut per illud postea produceretur multitudo creatorum.[4] Er hat hier die Ansicht des Avicenna, Algazel und anderer Philosophen, nach welchen das erste Prinzip unmittelbar nur ein Wesen, die erste Intelligenz, hervorbringen konnte, abgelehnt und den modus sanctorum, wonach das erste Prinzip die ganze Fülle der Dinge unmittelbar geschaffen hat, in eingehender Begründung verteidigt. Desgleichen hat der Franziskanerkardinal Vitalis a Furno in seinem früher mit Unrecht Skotus zugeschriebenen Werk De rerum principio, das zu dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 mannigfache Beziehungen hat, den gleichen Standpunkt vertreten.[5] Eingehend wird diese Frage im gleichen Sinne von dem anderen Franziskanerkardinal, dem Bonaventuraschüler Matteo d'Acquasparta, in zwei Quaestionen erörtert: Utrum omnes entitates sint a primo ente und Utrum ab uno primo principio possit esse vel procedere immediate multitudo.[6] Von seiten der Pariser Averroisten hat diese Frage vor allem Siger von Brabant in seinen Quaestionen zur aristotelischen Metaphysik behandelt: Quod a primo non

[3] S. Th. I q. 47 a. 1. S. c. G. II, 39—45. De potentia, q. 3 a. 16.

[4] Cod. theol. philos. G. n. 168 der Landesbibliothek in Stuttgart, fol. 4v—8r. Vgl. auch P. E. Longpré O.F.M., Bartolomeo di Bologna. Un maestro francescano del secolo XIII. Studi Francescani 1923, 365—384.

[5] Vgl. G. Théry, Le „De rerum principio" et la condamnation de 1277. Revue des sciences philosophiques et théologiques 13 (1924), 173—181.

[6] Cod. 134, fol. 129v und 146v der Biblioteca comunale zu Assisi.

procedat nisi unum. Die im Clm. 9559 angebrachten dicken Tintenstriche, welche Stellen dieses Textes unleserlich gemacht haben, weisen darauf hin, daß hier der Weg der traditionellen kirchlichen Lehre verlassen worden ist. Die weitere handschriftliche Forschung wird ohne Zweifel noch weitere Belege für den Standpunkt averroistisch eingestellter Mitglieder der Artistenfakultät bringen.

Die Untersuchung darüber, ob Albert der Große auch in irgend einer Form für den Satz Avicennas: „Ab uno non potest esse nisi unum" eingetreten ist, ist ein Ausschnitt aus der großen Frage nach dem Verhältnis des Doctor universalis zum lateinischen Averroismus. Ich verstehe hier, wie ich dies anderswo schon hervorgehoben habe,[7] unter dem lateinischen Averroismus nicht bloß die Lehren des Averroes, insofern sie auch in ihrem Gegensatz zur christlichen Weltanschauung von Professoren der Artistenfakultät festgehalten wurden, sondern überhaupt jenen an der Artistenfakultät vertretenen philosophischen Aristotelismus, der unter dem Einfluß der arabischen Philosophie alle Fragen auch weltanschaulicher Tragweite lediglich secundum viam philosophorum, ohne praktische Rücksichtnahme auf die Lehren des Glaubens und der kirchlichen Theologie zu behandeln und zu lösen versucht. Über das Verhältnis Alberts zum Averroismus im engeren Sinne hat E. Renan in mehr summarischer Weise gehandelt.[8] Auch im Werke Mandonnets über Siger von Brabant ist Alberts Stellungnahme berücksichtigt. M. M. Gorce hat etwas eingehender diese Frage behandelt und auch darauf hingewiesen, daß Albert in Schriften seiner früheren Periode: De intellectu et intelligibili und De anima eine relative Einheit des Intellekts, eine „théorie semi-averroiste", vertreten hat.[9] M. D. Roland-Gosselin hat mit Heranziehung der anderen Werke Alberts, besonders seiner Streitschrift De unitate intellectus contra Averroistas und der Summa theologiae, ein richtiges Bild der Lehre Alberts von der Individualität der menschlichen Geistseele darzustellen gesucht.[10] Übrigens bemerkt Gorce, daß Albert, wenn auch in seinen früheren Jahren der Averroismus auf ihn eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt hat, doch dort,

[7] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, München 1931, 4.

[8] E. Renan, Averroès et l'Averroïsme 231 ff., 268 ff.

[9] M. M. Gorce O.P., La lutte „Contra Gentiles" à Paris au XIIIe siècle. Mélanges Mandonnet, Paris 1930, I, 225. Le problème des trois Sommes: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand. Revue Thomiste (Festschrift Maître Albert) 1931, 69—77. Averroïsme, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 5 (Paris 1932), 1032—1092, speziell 1042 ff.

[10] M. D. Roland-Gosselin O.P., Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste VIII), Le Saulchoir, Kain 1926, 89—103.

wo dieser Averroismus mit der Glaubenslehre in Widerspruch steht, entschieden halt gemacht hat. Gorce macht auch darauf aufmerksam, daß gerade der zweite Teil seiner theologischen Summa im Hinblick auf das Verurteilungsdekret von 1277 sich scharf gegen die errores philosophorum wendet. Wenn Meister Eckhart in seiner Verteidigungsschrift berichtet, daß die Pariser Theologieprofessoren beauftragt worden waren, die Bücher des heiligen Thomas und Alberts als verdächtig und irrig zu untersuchen,[11] so kann man daraus keinen Schluß auf einen Averroismus Alberts machen, zumal Bischof Stephan Tempier von Paris in seinem Verurteilungsdekret von 1270 und noch mehr von 1277 eine Reihe von Eigenlehren des heiligen Thomas verurteilt hat. Auch daraus, daß Johannes de Janduno, der bedeutendste Vertreter des Averroismus im beginnenden 14. Jahrhundert, dem Aristoteleskommentar Alberts Worte hoher Anerkennung zollt,[12] kann nicht Alberts Zugehörigkeit oder Hinneigung zum Averroismus gefolgert werden. Es hat doch ein anderer Averroist, Taddeo da Parma, sich zur Rechtfertigung des Monopsychismus gerade mit den Argumenten in Alberts Schrift De unitate intellectus auseinandergesetzt.[13] Auch darf nicht übersehen werden, daß Alberts Schrift De quindecim problematibus, die E. Renan nur durch einen Bericht des Petrus de Prussia kannte und die von Mandonnet zum erstenmal ediert worden ist, eine sehr ernste und scharfe Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus auf Grund der von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1270 verurteilten 15 Sätze ist. Allenthalben zeigt sich hier Alberts Bestreben, den Averroismus philosophisch zu überwinden. So schließt er das erste problema, seine Darlegung über den averroistischen Monopsychismus, mit den Worten: „Non ergo tantum secundum theologos falsum est quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam; cuius causa dicti est ignorantia, quia multi Parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti.“ [14]

In der Beurteilung des Verhältnisses Alberts des Großen zur aristotelischen und auch arabischen Philosophie fällt die Tatsache schwer in die Waagschale, daß Albert als erster unter den Theologen unter vielfachem Widerspruch auch seitens der eigenen Ordensgenossen und unter größten Schwierigkeiten die Bearbeitung der ungeheueren Stoffmassen, die der neue Aristoteles

[11] G. Théry, Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manumanuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest. Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge 1 (1926), 185.

[12] Vgl. N. Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Histoire littéraire de la France XXXIII, 536—560.

[13] Vgl. meine Abhandlung: Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320) oben S. 239—260.

[14] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroîsme latin au XIIIe siècle, II, 35.

mit der arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft aufgetürmt hatte, in Angriff genommen hat. Es ist selbstverständlich, daß gerade ein so gewaltiger Geist, wie Albert es war, in der Formung und Gestaltung dieser Materialien für die Zwecke einer der christlichen Lehre nicht nur nicht feindlichen, sondern vielmehr förderlichen Synthese sich zur vollen Klarheit durchringen mußte, so klar er auch von Anfang an in der Ausscheidung unchristlicher und unkirchlicher Lehre sah. Es wäre von großem Interesse, das Werk De anima des Petrus Hispanus,[15] der später als Papst Johannes XXI. den Pariser Bischof Stephan Tempier zum Erlaß des Verurteilungsdekretes von 1277 bestimmte,[16] mit den psychologischen Schriften Alberts unter dem Gesichtspunkt der Beeinflussung durch die arabischen Philosophen, namentlich durch Avicenna, zu vergleichen. Die gewaltige Geistestat Alberts im Ringen nach Wahrheit und Klarheit würde dann um so schärfer ins Licht treten. Die Größe Alberts als des Schöpfers des christlichen Aristotelismus wächst in dem Maße, in welchem durch die Spezialforschung sein Ringen mit Schwierigkeiten und sein Streben nach voller Klarheit enthüllt wird. Welche Einblicke gewährt uns z. B. die von G. Théry festgestellte Tatsache, daß Albert in seiner Bekämpfung des David von Dinant den Nachweis dafür erbrachte, daß dieser Materialismus keineswegs sich auf die aristotelische Philosophie berufen kann und daß somit ein Grund für die Aristotelesverbote von 1219 und 1215 in Wegfall kommt.[17]

Von besonderer Bedeutung für die Beurteilung des Verhältnisses Alberts zum Averroismus ist ohne Zweifel auch die Erforschung seiner ungedruckten Werke. Ich nenne hier nur den ungedruckten Kommentar zur nikomachischen Ethik, der wahrscheinlich in den Jahren 1248—1252 in Köln entstanden ist und die erste ausführliche Erklärung der lateinischen Scholastik zu diesem aristotelischen Werk darstellt.[18] Die redaktionelle Mitarbeit des heiligen

[15] M. Grabmann, Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI., † 1277). Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid. H. Finke, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, Münster 1928, 166—173.

[16] A. Callebaut O.F.M., Jean Pecham O.F.M. et l'augustinisme. Archivum Franciscanum Historicum 18 (1925), 441—472, speziell 458ff.

[17] G. Théry, Autour du décret de 1210. — David de Dinant (Bibliothèque thomiste VI), Le Saulchoir, Kain, 1925, 84—113.

[18] Vgl. A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin. Revue néo-scolastique de philosophie 1922, 333—361, 479—520. M. Grabmann, Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen. Mausbach-Festschrift, Münster 1931, 55—65. G. Meersseman O.P., Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin. Revue néo-scolastique de philosophie 38 (1935), 64—83.

Thomas, der damals Alberts Schüler war, gibt diesem Kommentar ein besonderes historisches Gepräge. Dieser ungedruckte Ethikkommentar ist nicht bloß von Interesse für die Beurteilung der ethischen Lehren der Averroisten, z. B. über die Ursache der Glückseligkeit, sondern enthält auch vielfache Auseinandersetzungen mit den psychologischen Theorien der arabischen Philosophen, wobei er meistens gegenüber Avicenna sich zustimmend äußert, aber dabei die Übereinstimmung mit der Glaubenslehre betont. Von der Lehre des Commentator, des Averroes, daß nach dem Tode nicht die Vielheit der Einzelseelen, sondern nur eine einzige Seele übrig bleibt, bemerkt er: [19] „sicut ponit Commentator in libro de anima et hoc modo exponit auctoritatem Aristotelis inductam licet sit contra fidem ..." An einer anderen Stelle bezeichnet er die Lehre des Averroes, daß in allen Menschen nur eine einzige Geistseele existiere, als haeresis.[20] Anderswo sagt er, daß Averroes multas hereses dicit.[21] Bei der Erörterung der Frage: Utrum intellectus sit in nobis nisi quidam habitus accidentalis, sagt er von der Lehre, daß der intellectus agens nicht pars anime, sondern quoddam habituale lumen sei: „Hoc est contra philosophiam et contra fidem". Er spricht dann seine eigene Ansicht aus: „Et ideo aliter est dicendum, quod sicut dicit Avicenna et quidam sanioris sensus philosophi, quod intellectus agens est pars anime humane essentialis non quod intellectus agens et possibilis sint diverse essentie, ex quibus anima componitur, sed quia anima est intellectualis natura unita corpori." [22] An einer anderen Stelle schließt er sich der Ansicht, quod intellectus est aliquid anime et potentia ipsius, deshalb an, „quia hec opinio magis est rationalis et secundum fidem".[23] Es besteht kein Zweifel, daß diese ungedruckten Quaestionen Alberts zur nikomachischen Ethik, wenn einmal die von P. Meersseman in Angriff genommene Edition vorliegen wird, ein überaus wertvolles Hilfsmittel für unsere Kenntnis des Verhältnisses des Doctor universalis zur aristotelischen und arabischen Philosophie sein werden.

Wenn wir nun in den Rahmen dieser mehr allgemeinen Erwägungen über die Stellung Alberts des Großen zum lateinischen Averroismus die Frage, ob er die Lehre Avicennas und der lateinischen Averroisten, daß vom ersten unveränderlichen Prinzip nur ein Einziges hervorgehen kann, einfügen, müssen wir zuerst den hiefür angerufenen Text der Schrift De causis et processu universitatis (Lib. 1, tract. I, cap. 10: De proprietatibus eius quod necesse est

[19] Cod. H. B. X. Philos. 15 der Landesbibliothek Stuttgart, fol. 16r.

[20] Ibid. fol. 17r.

[21] fol. 104v.

[22] fol. 104r.

[23] fol. 170r.

esse) im Wortlaut wiedergeben:[24] „Decima proprietas est, quod a primo quod est necesse esse, immediate non potest esse nisi unum: et in hoc quidem omnes consenserunt Peripatetici, licet hoc quidem non intelligentes theologi negaverint. Idem enim eodem modo se habens, non est natum facere nisi unum et idem. Habitum autem est, quod primum est unum et idem et eodem modo se habens, eo quod est impermutabile. Necesse est ergo, quod immediate non sit ab ipso nisi unum. Nec hoc est contra theologos: quia Dionysius dicit, quod ea, quae sunt per distantiam ab ipso accipiunt differentiam: relata autem ad ipsum unum sunt et idem. Similiter Peripateticus concedit, quod a primo per primum et immediate quod aliquo modo distat ab ipso, tota producitur universitas, sicut infra ostendetur."

Die Schrift Alberts De causis et processu universitatis oder auch De theorematibus causarum ist ein Kommentar zum Liber de causis und ist nach dem ungedruckten Kommentar unseres Heiligen zu De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten die wichtigste Quelle für die Erkenntnis und die Beurteilung der neuplatonischen Richtung im wissenschaftlichen Denken des Doctor universalis. Fr. Pelster[25] rückt diese Schrift zeitlich der Metaphysikparaphrase Alberts nahe, die er in die zweite Hälfte der sechziger Jahre verlegt. Albert verweist, wie Fr. Pelster weiter ausführt, im ersten Buche der Summa theologiae so oft gerade auf dieses Werk, daß es den Anschein erweckt, als sei diese Abhandlung erst vor kurzem entstanden. E. Degen hat den Nachweis dafür erbracht, daß diese Schrift Alberts nicht bloß den Text des Liber de causis, sondern auch der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos, von welcher

[24] Im Clm. 2757, fol. 6r (eine Handschrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, welche fol. 2r—55v Alberts Werk enthält: Incipit liber de causis et processu universitatis a prima causa) hat der Text folgenden Wortlaut: Decima proprietas est, quod a primo quod est necesse esse immediate non potest esse nisi unum. Et quidem jam omnes concesserunt perypatetici, quamvis hoc quidam non intelligentes negaverint theologi. Idem autem eodem modo se habens non est natum facere nisi unum et idem. Habitum est autem, quod primum est unum et idem et eodem modo se habens eo quod est impermutabile. Necesse est ergo quod immediate non sit ab ipso nisi unum et idem. Nec est contra theologum, quia Dionysius dicit, quod ea que sunt a primo per distantiam ab ipso accipiunt differentiam, relata autem ad ipsum et in ipsum unum sunt et idem. Similiter perypateticus concedit, quod a primo per primum et immediate quod aliquo modo distat ab ipso tota producitur rerum universitas, sicut infra dicetur. In diesem Texte, der gegenüber demjenigen von Borgnet verschiedene gute Varianten aufweist, ist sachlich bemerkenswert, daß hier quidam (nicht quidem) theologi steht. Die polemische Bemerkung Alberts richtet sich also nicht gegen die Theologen, sondern gegen eine Gruppe oder Richtung von Theologen.

[25] Fr. Pelster S.J., Kritische Studien zum Leben und zu den Werken Alberts des Großen, Freiburg 1920, 161.



der Liber de causis ein Auszug ist, kennt und benützt.[26] Da nun die griechisch-lateinische Übersetzung der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos durch Wilhelm von Moerbeke am 18. Mai 1268 abgeschlossen worden ist, ist Alberts Schrift De causis et processu universitatis nach diesem Zeitpunkt entstanden, gehört also ungefähr derselben Zeit wie der Kommentar des heiligen Thomas zum Liber de causis an.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die Gedankengänge und Lehranschauungen, welche Albert in seiner Schrift De causis et processu universitatis entwickelt, als seine eigene Auffassung betrachtet werden können oder ob wir hier bloß ein Referat und eine ausführliche Wiedergabe der philosophischen Doktrin des Textbuches, wenigstens in einem gewissen Umfange, vor uns haben. Es ist dies ein Ausschnitt aus der großen Frage, in welchem Ausmaß die Aristotelesparaphrasen Alberts seine eigene Lehre wiedergeben, eine Frage, die bei Albert viel schwieriger zu lösen ist als bei den Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas von Aquin. C. Prantl, der ein so unfreundliches und unrichtiges wissenschaftliches Charakterbild von Albert gezeichnet hat, hat die Behauptung ausgesprochen,[27] „daß Alberts eigentliche Geistesrichtung am meisten in seiner Schrift De causis et processu universitatis durchbricht, in welcher er mit Vergnügen in der Mystik jenes gleichnamigen Buches (De causis) herumwühlt". Gegen diese Auffassung hat sich mit Recht sehr entschieden G. v. Hertling gewendet:[28] „Die genannte Schrift (De causis et processu universitatis) ist eine Paraphrase des von Otto Bardenhewer herausgegebenen pseudo-aristotelischen Buches von den Ursachen. (Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute; bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg 1882.) Für Alberts eigene Meinung kann sie ganz ebensowenig herangezogen werden, wie die übrigen paraphrasierenden und reproduzierenden Schriften." Die Frage, ob und in welcher Ausdehnung Alberts Kommentare seine eigene Auffassung widerspiegeln, wird sich nicht leicht auf eine einheitliche Formel bringen lassen, sondern wird von Fall zu Fall entschieden werden müssen. Am klarsten wird man hier in den Werken sehen können, in welchen neben der Wiedergabe des aristotelischen Gedankenganges auch eigene Quaestionen in großem Umfange dargeboten werden. Dies ist der

[26] E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Großen „Liber de causis et processu universitatis" zur „στοιχείωσις θεολογική" des Neuplatonikers Proklos, und was lehren uns dieselben? (Dissertation) München 1920.

[27] E. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, Leipzig 1927 (Manuldruck der Originalausgabe), 99.

[28] G. v. Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung². Münster 1914, 45, Anmerkung 2.

Fall in den ungedruckten Quaestionen zur nikomachischen Ethik und zu De animalibus sowie in dem ungedruckten Kommentar zu Dionysius' De divinis nominibus. Auch bei den eigentlichen Paraphrasen wird hier die Einzeluntersuchung Klarheit schaffen müssen. So tritt in der Physik die Selbständigkeit Alberts viel stärker zutage als in seiner Metaphysik. Über letztere besitzen wir eine in der Albertusliteratur wenig beachtete Spezialuntersuchung eines Schülers G. v. Hertlings, Gustav Endriß: Albertus als Interpret der aristotelischen Metaphysik. Er gibt in unserer Frage folgende Entscheidung:[29] „Nicht Kritiker, nur Referent will Albert sein. Seine eigene Persönlichkeit, sein christlich religiöser Standpunkt verschwindet gegenüber der Rolle eines Berichterstatters, welche er streng objektiv durchzuführen beschlossen hatte. Dies geht so weit, daß er sich bisweilen ganz vergißt, sich an die Stelle des Aristoteles versetzt und in seiner Zeit zu leben vermeint... Die unbedingte Abhängigkeit und das unmittelbare Anlehnen an Aristoteles ist hiemit von selbst gegeben, und dies lag auch eben im Plane Alberts. Es involviert daher keinen Tadel, denn er ist sich dieses Verhältnisses der Abhängigkeit sehr wohl bewußt. Speziell in der Metaphysik macht er an vielen und bedeutungsvollen Stellen darauf aufmerksam: er will keine eigenen Gedanken bringen, nur Aristoteles soll auftreten, nur sein System soll dem Leser vorgeführt werden, und dies in möglichst getreuer und vollständiger Weise. Alle Fäden, welche den Gedankengang kenntlich machen, sind bloßzustellen. Auch will Albert nur den ganzen, vollen Inhalt dem Leser übergeben, aber keine Verantwortlichkeit für dessen absolute (materielle) Wahrheit übernehmen." Endriß weist auch auf Stellen hin, in welchen sich Albert selber in dieser Hinsicht deutlich äußert:[30] Hic sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum, et qui hoc voluerit probare, diligenter legat 10 libros eorum, et non me, sed illos laudet vel reprehendat. An einer anderen Stelle der gleichen Metaphysik findet sich eine beinahe gleichlautende Äußerung, die noch die charakteristische Wendung hat: quia propriam intentionem quam in philosophia habemus non hic suscepimus explanare, sed alibi dicetur. „Er betont also," so bemerkt Endriß im Anschluß an diese Texte, „daß er nicht seine eigene Meinung vorführe. Natürlich bezieht sich dies auf das Lehrsystem im allgemeinen, also auf die Hauptmasse des Stoffes; denn eigene Gedanken finden sich allerdings, sie sind aber nur erläuternder und durch Herbeiziehen neuer Ansichten ergänzender Natur. Der Grundgedanke bleibt

[29] G. Endriß, Albert als Interpret der aristotelischen Metaphysik (Dissertation), München 1886, 144.

[30] A. a. O., 149.

für ihn immer, die reine Lehre des Aristoteles zur Darstellung zu bringen." Ich habe dieses Urteil von G. Endriß deshalb ausführlicher wiedergegeben, weil es sich auf die Durcharbeitung des ganzen Textes der Metaphysikparaphrase Alberts stützt. Sehr beachtenswert, weil auch auf eingehenden Textstudien beruhend, ist auch das Urteil von A. Schneider:[31] „Man wird hier zunächst den oft begangenen Fehler meiden müssen, zu glauben, daß in allem und jedem, was Albert geschrieben, seine eigene und eigentliche Geistesrichtung hervortritt. Ebenso verfehlt ist nun aber auch die entgegengesetzte Ansicht, daß die paraphrasierenden Schriften für unsere Zwecke überhaupt nicht in Betracht kommen und daß Albert bei ihrer Abfassung nur rein historische Ziele verfolgt. Es ergibt sich daher die Notwendigkeit, auch hier einen Mittelweg einzuschlagen. Von den paraphrasierenden Schriften fallen, insofern es sich um die Feststellung seines eigenen philosophisch-psychologischen Standpunktes handelt, diejenigen, oder besser gesagt diejenigen Teile, in ihnen aus, welche offenkundige Verstöße gegen die christliche Weltanschauung enthalten, z. B. der letzte über die Intelligenz handelnde Teil der Metaphysik und gewisse Partien in De intellectu et intelligibili." Gegen die Auffassung A. Schneiders nimmt neuestens H. Kühle Stellung, insofern er die Abgrenzung Schneiders für zu enge hält:[32] „Denn nicht nur nimmt Albert zu solchen offenkundigen Verstößen (gegen die christliche Weltanschauung) Stellung, er tritt auch sonst dem Aristoteles und seinen Kommentatoren scharf entgegen, wo immer er bei ihnen Irrtümer fand." Außerdem läßt sich feststellen, daß Albert Darlegungen der von ihm vorgefundenen Ansichten (und dies gilt namentlich für die sogenannten neuplatonischen Ausführungen) durchaus nicht ohne irgendwelche Stellungnahme läßt. Es ist also über den Quellenwert der Aristoteleskommentare zu urteilen, daß alle jene Stellen nicht für Alberts Lehre in Anspruch zu nehmen sind, zu denen er sich ablehnend verhält oder die deutlich als bloße Referate erkennbar sind, oder die in Widerspruch zur christlichen Weltanschauung stehen. Solche Stellungnahmen finden sich oft erst am Schluß langer Ausführungen und können daher leicht übersehen werden." Wir müssen die Veröffentlichungen Kühles abwarten, in denen er seine Anschauung eingehender begründet, die sich übrigens sachlich von derjenigen A. Schneiders nicht viel unterscheiden dürfte. Neuestens hat sich auch G. Meersseman in seiner so überaus verdienstlichen literarhistorischen Einführung in die Werke Alberts des Großen mit dem Verhältnis Alberts zur

[31] A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen I, Münster 1903, 3.

[32] H. Kühle, Die Entfaltung des Gottesbegriffes zum Begriffe des höchsten Gutes nach Albert dem Großen (Dissertation), Münster 1931, 5.

Lehre des Aristoteles in seinen Aristoteleskommentaren befaßt. Er führt eine Reihe von Zitaten an, in welchen der Doctor universalis erklärt, daß er nicht seine eigene Ansicht, sondern nur diejenige des Aristoteles und der Peripatetiker ausspreche.[33] Nach diesen oftmaligen Beteuerungen, so führt dann P. Meersseman weiter aus, hat es den Anschein, als ob Albert nirgends in seinen Paraphrasen seine eigene Lehrmeinung zum Ausdruck bringen würde. Man müßte das auch auf die Digressionen seiner Aristotelesparaphrasen ausdehnen, in welchen er die Lehre des Aristoteles und der Peripatetiker weiter erläutert oder rekapituliert. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß vieles in der Paraphrase und noch mehr in den Digressionen tatsächlich wissenschaftliche Überzeugung Alberts ist. Die Feststellung und Grenzbestimmung muß hier durch die Exegese der betreffenden Stellen vollzogen werden. Als hermeneutische Regeln haben hier zu gelten der Einblick in den Text und Kontext, der Zweck des betreffenden Buches, die Vergleichung mit dem Texte, der erklärt oder paraphrasiert wird, und die Heranziehung auch der theologischen Werke Alberts, in welchen er seinen eigenen Lehrstandpunkt unzweideutig wiedergibt.

Was nun die Schrift De causis et processu universitatis betrifft, so weist Meersseman darauf hin,[34] daß im wissenschaftlichen Arbeitsplan Alberts diese Arbeit in nächster Beziehung zur Metaphysikparaphrase gedacht war, wie Albert dies selber ausspricht: In hoc ergo libro ad finem intentionis pervenimus. Ostendimus enim causam primam, et causarum secundarum ordinem et qualiter primum universi esse est principium et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum: et haec quidem quando adjuncta fuerint undecimo primae philosophiae, opus perfectum erit (l. 2, tract. 5, c. 24). Albert sah, daß im Liber de causis manches Irrige steht. Er hat deshalb seine Rechtgläubigkeit betont, indem er sich ausdrücklich, ähnlich wie in seiner Metaphysikparaphrase, als Referenten der Lehre des Aristoteles und der Peripatetiker darstellt und bittet, die vorgelegten Gedankengänge nicht als sein, sondern des Stagiriten geistiges Eigentum zu betrachten: Eligat ergo unusquisque quod sibi placuerit: ea enim que dicta sunt secundum Peripateticorum rationes determinata sunt[35] et non assertionibus nostris inducta et assiduis postulationibus sociorum ut Aristotelem explanemus, potius

[33] G. Meersseman O.P., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P., Brugis 1931, 6—9.

[34] l. c. 64—65.

[35] In den Druckausgaben fehlt in dem Text: secundum Peripateticorum rationes determinata sunt. G. v. Hertling (a. a. O.) hat auf Grund von Clm. 2757 und Clm. 12703, worauf ihn O. Bardenhewer aufmerksam gemacht hatte, diese Worte in den Text eingefügt.



extorta quam impetrata (ibid.). Wenn hier Albert von Aristoteles redet, so rührt dies von seiner Ansicht über den Verfasser des Liber de causis her. Man schrieb bis in die Hochscholastik hinein — auch Thomas von Aquin noch in früheren Werken — diese Schrift, die auch immer in Verbindung mit den aristotelischen Werken, namentlich mit der Metaphysik, in den Handschriften auftritt, dem Aristoteles zu. Nach Albert ist der Verfasser oder besser Kompilator des Liber de causis David Judaeus, der aus einem Briefe des Aristoteles über das Prinzip alles Seins und aus Aussprüchen des Avicenna und Alfarabi dieses Büchlein zusammengestellt hat. Thomas von Aquin hat in der Einleitung zu seiner Auslegung des Liber de causis die Autorfrage richtig gelöst, indem er im Liber de causis ein Exzerpt aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos gesehen hat.

Ich habe diesen geschichtlichen Darlegungen einen breiten Raum eingeräumt, um darüber Klarheit zu schaffen, ob und in welchem Umfange die Schrift De causis et processu universitatis der Ausdruck der eigenen Gedanken Alberts ist. Nach dem Gesagten wird man daran nicht zweifeln dürfen, daß diese Schrift noch dem eigenen Zeugnisse Alberts als Referat über die Ansichten der „Peripatetici" anzusehen ist und daß die Ausführungen in dieser Schrift, welche mit der christlichen Weltanschauung im Widerspruch stehen, nicht auf Rechnung Alberts des Großen gesetzt werden können. Wenn D. Bigongiari in seiner Besprechung von Bruno Nardis Dante-Buch dafür, daß Albert den Satz: A primo quod est necesse esse immediate non potest esse nisi unum, im averroistischen Sinne gelehrt habe, sich auf die unbestrittene Echtheit der Schrift De causis et processu universitatis beruft, so wäre seine Beweisführung nur dann richtig, wenn der ganze Inhalt dieser Schrift der literarische Niederschlag der eigenen Gedanken des Doctor universalis wäre. Davon kann aber nach dem Gesagten keine Rede sein.

Wenn ich nunmehr zur Erklärung dieser von D. Bigongiari für den Averroismus Alberts angeführten Textstelle schreite, so will ich zunächst von der Frage absehen, ob Albert hier lediglich die Gedankengänge der Peripatetici wiedergibt oder ob er seine eigene Ansicht ausspricht, sondern nur den Text, wie er vorliegt, interpretieren. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß Albert hier dem Wortlaut nach den 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilten Satz: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo, lehrt. Albert drückt sich so aus: Quod a primo quod est necesse esse non potest esse nisi unum. Der Zusatz simillimus primo fehlt bei Albert. Dieser Zusatz besagt, daß von Gott, dem ersten Prinzip, unmittelbar nur ein rein geistiges Wesen hervorgehen kann, eben die prima intelligentia, so daß ein unmittelbarer Hervorgang der anderen geschöpflichen Dinge vom ersten

Prinzip von vornherein ausgeschlossen ist. Im Tractatus de necessitate et contingentia causarum des Siger von Brabant können wir eine Grundlage dieser Verurteilung sehen. Siger schreibt: „In universo invenitur multiplex ordo causarum ad causata; quorum primus est, quod causa prima totius esse est causa primae intelligentiae per se immediata, necessaria, et qua posita, simul et ponitur haec intelligentia, quae est causatum eius primum... Alius ordo est quod causa prima est causa intelligentiarum separatarum, orbium et suorum motuum et universaliter ingenerabilium... Sed in hoc deficit iste ordo a priori, quod causa prima non est causa praedictorum nisi secundum quendam ordinem et non omnium immediate, cum ab uno simplici non procedat nisi unum immediate et non multa nisi quodam ordine."[36] Diese Gedankengänge des Führers des Pariser lateinischen Averroismus stehen ohne Zweifel unter dem Einfluß der neuplatonischen Lehre von dem Hervorgang der Stufen des Seienden aus dem ersten Prinzip, wie sie von Alfarabi, Avicenna, Averroes und auch Avencebrol vertreten wurde.[37] Bonaventura gibt diese Lehre folgendermaßen wieder: „Plures fuerunt philosophi, qui posuerunt ordinem in producendo gradatim descendendo hoc modo: Deus cum sit omnino simplex, cuius actus est intelligere, non produxit nisi intelligentiam primam et unicam. Illa vero prop-

[36] Mandonnet, Siger von Brabant et l'averroïsme latin II, 111sq. Die Echtheit der Schrift De necessitate et contingentia causarum, die Mandonnet nur aus inneren Gründen Siger von Brabant zugewiesen hat, ist durch die von Fr. Stegmüller im Cod. Fondo Geral 2299 der Biblioteca nacional zu Lissabon gemachten Sigerfunde außer allen Zweifel gestellt. Fr. Stegmüller, Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant. Recherches de théologie ancienne et médiévale 3 (1931), 158 bis 182. In den Metaphysikquaestionen Sigers im Clm. 9559 ist, wie schon früher bemerkt, die quaestio: quod a primo non procedat nisi unum an entscheidenden Stellen durch dicke Tintenstriche unleserlich gemacht. Diesem getilgten Passus geht folgende noch stehen gelassene Stelle voraus: „Nec primum movens est causa immediata materie, quum secundum intentionem Aristotelis et Avicenne effectus primi immediatus est unus tantum. Idem enim manens idem semper natum est facere idem, ut dicitur secundo de Generatione et illum effectum oportet esse similem cause prime. Unde cum primum movens sit manens in actu ut causa omnium entium, oportet effectum eius immediatum esse similem cause maxime in actu inter omnia causata et cum prima causa non sit causa immediata nisi unius, oportet quod eius effectus immediatus sit causa omnium aliorum effectuum entium. Sed materia non est maxime similis cause prime, immo inter omnia maxime dissimilis. Et iterum non est materia causa omnium aliorum a primo. Quare materia non est immediate causata a primo" (fol. 114r). In der Quaestio sind sogleich am Anfang 16 Zeilen durch dicke Tintenstriche unleserlich gemacht. Es ist dann ein Einwand angeführt: ... dicitur quod primum agens agit per cognitionem et intellectum, et ideo videtur posse plura producere immediate sine aliqua diversitate eius. Hierauf sind wieder 10 Zeilen getilgt. F. van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites I, Louvain 1931, 328.

[37] Avicenna, der hier die Hauptquelle für die Scholastiker, auch für Albert, war, handelt hierüber in seiner Metaphysica, tract. 9, cap. 4 (Venetiae 1508, fol. 104v): De ordinatione esse intelligentie et animarum celestium et corporum superiorum a primo.

ter distare a primo intellexit se et primum, et ita aliquo modo fuit composita, et ita produxit orbem suum et intelligentiam secundi orbis; et sic deinceps usque ad orbem lunae et intelligentiam decimam, quae irradiat super animas rationales; et sicut ordo est in producendo, ita in irradiando." [38] Der heilige Thomas hat diese Lehre mit besonderem Nachdruck bekämpft.[39] Die in Frage kommende Textstelle bei Albert gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß der Satz: „Quod a primo quod est necesse esse, immediate non potest esse nisi unum" im Sinne dieser neuplatonischen Emanationslehre zu verstehen ist. Albert führt hier zum Beweise seiner These den Satz aus der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione an: Idem eodem modo se habens non est natum facere nisi unum et idem.[40] In dem von Mandonnet edierten anonymen Tractatus de erroribus philosophorum ist dieser Satz unter den Irrtümern des Aristoteles aufgeführt:[41] „Ulterius quia non est novitas sine motu praecedente, secundum positum fundamentum, erravit volens a Deo non posse procedere immediate aliquid novum, ut patet ex II de generatione ubi ponit, quod idem manens idem natum est facere idem." Der Verfasser dieses Tractatus de erroribus philosophorum findet hierin die Wurzel aller Irrtümer des Aristoteles:[42] „Omnes errores sui, si quis subtiliter investigaverit, ex hoc sequuntur, quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem." Ich habe anderswo gezeigt, wie dieser Satz in Ethikkommentaren des lateinischen Averroismus bei der Frage, ob Gott die unmittelbare Ursache der Glückseligkeit sein kann, sich ausgewirkt hat.[43]

Beachtenswert ist in unserem kurzen Albertustext auch die etwas scharf klingende Wendung gegen die Theologen: In hoc quidem (sc. quod a primo immediate non potest esse nisi unum) omnes consenserunt Peripatetici, licet hoc quidem non intelligentes theologi negaverint. Aus dem ganzen Zusammenhang ist aber ersichtlich, daß Albert sich hier nicht gegen die Theologen in dem Sinne wendet, daß er den Satz: Quod a primo immediate non potest esse nisi unum, in einem mit dem christlichen Schöpfungsdogma nicht vereinbarem Sinne nimmt und sich restlos der Emanationslehre Avicennas anschließt und

[38] S. Bonaventura, Comment. in II. Sent. dist. 1, p. 1, a. 2, q. 2.

[39] S. Th. I q. 45 a. 5. De potentia, q. 3, a. 16. De substantiis separatis, cap. 10: Opinio Avicennae de fluxu rerum a primo principio cum sua reprobatione.

[40] ὁ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκεν ποιεῖν. De generatione et corruptione II, 10 (336, a 27).

[41] Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin II, 5.

[42] Ebenda 7.

[43] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, 37—60.

die Theologen darob tadelt, weil sie, wie z. B. Bonaventura, dagegen sich wenden. Albert nimmt hier deshalb gegen die Theologen Stellung, weil sie keinen Weg finden, die Lehre der Peripatetici mit der christlichen Lehre auszugleichen. Er selber sucht und findet eine Erklärung, gemäß welcher der Satz: Quod a primo immediate non potest esse nisi unum, nicht contra theologos ist. Er beruft sich auf einen Gedanken des Pseudo-Areopagiten: Quod ea quae sunt per distantiam ab ipso (sc. a Deo) accipiunt differentiam: relata autem ad ipsum unum sunt et idem. Es handelt sich hier nicht um einen Satz, der wörtlich beim Areopagiten steht, sondern um die Wiedergabe von Gedanken, welche das 5. Kapitel der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten beherrschen. Hier ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen, der durch Analogien, wie durch den Hervorgang der Zahl aus der Einheit, der Linien aus dem Mittelpunkt des Kreises usw. verdeutlicht ist, nicht im Sinne der Emanationslehre, wonach vom ersten Prinzip unmittelbar nur die erste Intelligenz hervorgeht, aufgefaßt, sondern es ist vielmehr Gott als die Ursache der Einzeldinge dargestellt, wobei zur Veranschaulichung die strahlenaussendende Sonne verwertet wird. Die Dinge sind, insofern sie im Geiste Gottes Gegenstand göttlicher Ideen sind und insofern sie von Gott ausgehen, auf Gott bezogen werden, eine Einheit, insofern sie aber von Gott sich entfernen, in ihrem eigenen selbständigen Sein betrachtet werden, eine Vielheit. In diesem Sinne schreibt ja auch Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu De divinis nominibus (cap. 5, lect. 1): „Omnia enim multa, quae sunt ex uno principio, praeexistunt unite in primo principio. Sic igitur patet, quod omnia sunt in Deo unite, cum ipse sit principium omnium." Diese Gedankengänge haben mit dem averroistischen Satze: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo, nichts zu tun. Wenn nun Albert hier auch ohne Zweifel den Satz ausspricht: Quod a primo quod est necesse esse immediate non potest esse nisi unum, so benimmt er doch durch die Berufung auf den Pseudo-Areopagiten diesem Satze den averroistischen Sinn. Wir sind hier also keineswegs dazu veranlaßt, darauf hinzuweisen, daß hier Albert nicht seine eigene Ansicht ausspreche, sondern nur die Lehre der Peripatetici wiedergebe.

Der Satz: A primo immediate non potest esse nisi unum, findet sich übrigens auch noch anderwärts in der Schrift De causis et processu universitatis, worauf D. Bigongiari nicht hingewiesen hat. Albert schreibt (l. 1, tract. 4, cap. 8): „Supponentes autem propositionem, quam omnes ante nos Philosophi supposuerunt, scilicet, quod ab uno simplici immediate non est nisi unum secundum naturae ordinem. Hanc enim propositionem nemo unquam negavit nisi Avicebron in Fonte vitae, qui solus dicit, quod ab uno primo simplici

immediate duo sunt secundum naturae ordinem, eo quod in numeris binarius sequitur unitatem." Albert entwickelt dann die ganze Emanations- und Intelligenzlehre des arabischen Neuplatonismus und bemerkt am Schluß ohne kritische Stellungnahme: „Hic modus est, quo Peripatetici omnia dicunt procedere ex primo." Am Schluß des Kapitels wendet er sich gegen die Identifizierung der Intelligenzen mit den Engeln, wie sie von Moses Maimonides und den jüdischen Philosophen gelehrt wurde: „Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine: de quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare." Aus dem ganzen Kontext dieses Kapitels geht hervor, daß Albert hier den Satz: „Quod ab uno simplici immediate non est nisi unum" nur als die Voraussetzung der Emanations- und Intelligenzenlehre der Peripatetici vorlegt. Hier trifft der oben angegebene Gesichtspunkt zur Beurteilung der Schrift De causis et processu universitatis zu, daß Albert nicht die assertationes propriae, sondern die determinationes Peripateticorum bringen will.

Es ist nicht der Zweck dieser Abhandlung, auch noch andere Stellen in De causis et universitate processu universitatis und in den übrigen paraphrasierenden Werken Alberts vorzuführen, an welchen der Satz: Quod ab uno immediate non potest esse nisi unum verwertet wird. Ich will nur kurz auf einen Text in seiner Physik hinweisen (l. 8, tract. 1, cap. 15): „Bene enim viderunt Peripatetici et ipse Aristoteles, quod absque dubio mundus procedit per modum necessitatis. Dicunt enim, quod notum est per se, quod ab uno primo non procedit nisi unum et ideo dicunt, quod a prima causa procedit intelligentia, quae est secundum naturae ordinem causatum primum. Albert bringt dann im weiteren Verlauf der Darlegungen seinen eigenen Standpunkt so zum Ausdruck: „Et differunt opiniones nostrae in tantum, quod ipsi dicunt caelos fluere a prima causa mediantibus intelligentiis, quae sunt primo in ordine eorum quae sunt. Nos autem dicimus, quod absolute fluunt a prima causa secundum electionem suae voluntatis ... Propter quod cum nec orbis praecedat intelligentiam secundum esse nec econverso intelligentia orbem, si concedatur utrumque esse creatum, oportet quod utrumque eorum simul procedat ab una et eadem causa. Et hoc dico verum esse." Es besteht kein Zweifel, daß Albert hier sachlich den Satz: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo, entschieden ablehnt.

Am klarsten aber werden wir die eigene und eigentliche Lehre des Doctor universalis erkennen, wenn wir in seinen systematischen Werken die Texte, in welchen er ex professo die Frage über den Grund der Vielheit der Dinge



erörtert, näher untersuchen. In seinen früheren systematischen Werken, im ersten Teile der Summa de creaturis und im zweiten Buch des Sentenzenkommentars, ist diese Frage nicht ausdrücklich behandelt. Die einzige Stelle, in welcher Albert dieses Problem selbständig und eingehend erörtert, findet sich in seinem letzten großen Werke, der theologischen Summa, die, wie wir schon früher bemerkt haben, zeitlich nicht weit von der paraphrasierenden Schrift De causis et processu universitatis entfernt ist.

P. Meersseman[44] vertritt mit gutem Grunde die Anschauung, daß Alberts philosophisches System, seine eigene philosophische Überzeugung aus seinen theologischen Schriften zu ersehen und zu entnehmen ist. Er verweist hiefür auf ein Selbstzeugnis aus De Somno et Vigilia, l. 3, tract. 1, c. 12: „Physica tantum suscipimus dicenda plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes ea quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere: si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologicis magis quam in physicis Deo volente a nobis proferetur." Was Alberts Verhältnis zum Averroismus betrifft, so kommt, wie P. Meersseman ausführt, seine Stellungnahme als christlicher Philosoph in der Art und Weise, wie er den averroistischen Monopsychismus widerlegt, am besten zum Ausdruck. Wenn auch diese Widerlegung im zweiten Teile der theologischen Summa materiell mit der früheren, aus einer Disputation am Hofe Alexanders IV. in Anagni[45] hervorgewachsenen Schrift De unitate intellectus contra Averroistas zusammenfällt, so unterscheidet sich doch diese spätere Redaktion, die in der Summa theologica uns entgegentritt, dadurch, daß nicht bloß, wie früher, die heidnischen Philosophen zum Wort kommen, sondern auch christliche Philosophen als Zeugen aufgerufen werden und daß die averroistische Lehre sowohl als glaubenswidrig wie auch als der wahren christlichen Philosophie entgegenstehend abgelehnt und widerlegt wird.[46] In diesem Zusammenhange kommt auch den Ausführungen der theologischen Summa Alberts über den Grund der Vielheit der Dinge eine ganz besondere, eine entscheidende Bedeutung zu.

[44] P. Meersseman, l. c. 100.

[45] Im Cod. Chis. E IV, 109, fol. 150r ist Alberts Schrift De fato also überschrieben: Questio disputata a fratre Alberto apud Anagniam de fato. Darnach wäre auch diese Schrift, die sich auch mit der arabischen Philosophie auseinandersetzt, aus einer am päpstlichen Hofe Alexanders VI. in Anagni gehaltenen Disputation entstanden. Die Handschrift ist allerdings eine Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts, kann aber ganz gut auf eine ältere zuverlässige Vorlage sich stützen.

[46] Vgl. M. D. Roland-Gosselin O. P., Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès „De unitate intellectus" et Summa theologiae II, tract. XIII, q. 77, m. 3. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926), 309—312.

Die beste Erklärung und Beleuchtung erhält tatsächlich der Text in Alberts Schrift De causis et processu universitatis durch die ausführlicheren Darlegungen im zweiten Teile der theologischen Summa unseres Heiligen. Er hat an die Spitze dieses Teiles einen großen Traktat De primo principio gestellt, der, wie Gorce hervorhebt,[47] einerseits auf die Verurteilung des Averroismus durch Bischof Stephan Tempier entschieden und mit voller Zustimmung Rücksicht nimmt und anderseits das deutliche Bestreben bekundet, jede ungerechte Verdächtigung einer Philosophie im Sinne eines christlichen Aristotelismus zurückzuweisen. Albert ist hier nicht wie in der Schrift De causis et processu universitatis als Kommentator tätig, sondern legt auch thetisch seine eigene Anschauung mit so klarer Begründung und mit der Lösung der dagegen bestehenden Schwierigkeiten dar. Diese Darstellung in der theologischen Summa hat auch gegenüber der Stelle im Kommentar zum Liber de causis den Vorzug ungleich größerer Ausführlichkeit an sich. Da der zeitliche Abstand zwischen beiden Werken ein verhältnismäßig geringer ist und in den späteren Schriften des Doctor universalis keine sonderliche Entwicklung wahrnehmbar ist, dürfen wir mit gutem Grunde annehmen, daß die Darlegungen in der theologischen Summa gegenüber dem Text im Liber de causis, insofern derselbe seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringt, keine Änderung prinzipieller Art bedeuten.

Im tract. 1, q. 3, a. 1 des zweiten Teiles der theologischen Summa stellt Albert die Frage nach dem Grund der Vielheit und Verschiedenheit in den Dingen: Unde causetur multitudo et diversitas in creatis? Er fragt nach dem Grunde der Vielheit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge unter dem Gesichtspunkte der Beziehung der Dinge zum einen göttlichen, schöpferischen Prinzip. Wie kann von einer Vielheit und Verschiedenheit der Dinge die Rede sein, nachdem doch das erste Prinzip alles Seienden ein unum, ein einziges ist? Von den Argumenten, die hier Albert für die Anschauung, daß vom ersten und einzigen Prinzip nur ein unum hervorgehen kann, anführt, gebe ich hier nur eines wieder: „Dicit enim Aristoteles in II De generatione et corruptione quod idem eodem modo se habens semper facit idem: principium autem universorum est in omnimoda unitate: ergo est idem et eodem modo se habens: ergo semper facit idem forma et materia et loco." Ich führe dieses Argument deshalb an, weil hier die gleiche Stelle aus der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione ins Feld geführt ist, die uns schon aus dem Text in De causa et processu universitatis bekannt ist. Wir werden später sehen, wie Albert auf dieses Argument antwortet.

[47] M. M. Gorce, Le problème des trois Sommes. Revue thomiste 1931, 72.

Im weiteren Verlaufe des Artikels behandelt er kritisch verschiedene Lösungen der Frage. Zunächst bringt er die Argumente gewisser „philosophantes", welche behaupteten, daß vom ersten Prinzip, weil es nur eines ist und weil in ihm keine Zahl ist, unmittelbar nur wieder ein unum hervorgehen könne, während mittelbar von ihm vieles hervorkommen könne, ein mittelbares Hervorgehen einer Vielheit zuzugestehen sei. Weiterhin nimmt er zu einer anderen subtileren Lösung Stellung, welche den Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge darin sieht, daß die göttliche intelligentia sich selber erkennt und, indem sie sich selber erkennt, die Ursache der anderen Dinge ist, welche von ihr hervorgehen. Wir können auf diese kritischen Darlegungen Alberts hier nicht näher eingehen, sondern geben sogleich seine eigene Lösung und deren Begründung wieder.

Seinen Standpunkt bringt Albert im „In contrarium" so zum Ausdruck: „Creator creando demonstrat suum posse: posse autem magis demonstratur in multa creando quam in creando unum: et sic videtur, quod causa multitudinis creatorum debeat esse ex parte creationis." Albert sieht gerade in der unmittelbaren Hervorbringung einer Vielheit von Geschöpfen eine besondere Manifestation der göttlichen Schöpfungsmacht. Albert führt noch mehrere ähnliche Argumente in contrarium an und spricht seine Zustimmung dazu aus: Et hoc concedendum est. Bei seiner eigentlichen Begründung geht Albert von aristotelischen Gedanken aus. Nach Aristoteles ist derjenige weise, der in jedem seiner Werke sich vom Zweck bestimmen läßt und das Werk diesem Zwecke entsprechend gestaltet. Da nun das Gut des Universums in Gott ruht wie das Gut des Heeres im Feldherrn — gleichfalls ein aristotelischer Gedanke —, so ist die Kunst, der Schöpfungsplan Gottes, der alles umfaßt und bestimmt, in welchen Formen das bonum universi an die einzelnen Dinge mitgeteilt werden soll, wenn er auch im Geiste Gottes selbst ein einziger ist, doch dem Gegenstande nach ein vielfältiger. Diese göttliche Kunst, dieser göttliche Schöpfungsplan, bezieht sich nicht auf ein Eines, sondern auf eine Vielheit, da auch das Gut des Universums nicht das Gut eines einzigen Wesens, sondern einer Vielheit des Seienden ist. Das Gutsein kommt jedem Wesen eben gemäß seiner Analogie, seinem Teilnahmeverhältnis zum bonum universi zu. Albert erläutert diese Begründung durch das Beispiel vom Architekten, der ein Haus baut. Dieser Baumeister ist ein einziger. Auch der Zweck, den er beim Bau des Hauses verfolgt, ist ein einziger und einheitlicher: Schutz vor den Unbilden der Witterung, Wohnung, Aufbewahrung der Einrichtung. Aber trotzdem bezieht sich die Kunst und der Plan des Baumeisters auf eine Vielheit von Dingen, die zum Zweck des Hauses in Beziehung stehen, auf Steine, Holz, Wände, Dach, Zimmer, Hof, auf jedes

in seiner Beziehung zum Ganzen. Wenn man nun nach der Ursache der Vielheit in den Teilen des Hauses fragt, so ist die erste und nächste Ursache die Anordnung der Kunst des Baumeisters, die diese Vielheit zum Zwecke des Hauses hinordnet. Ganz ähnlich verhält es sich im Weltenbau des Universums. Hier kann auch die vollkommene Macht Gottes und die vollkommene Mitteilung der Güte Gottes und die vollkommene Manifestation der Weisheit Gottes nicht zum Zwecke des Universums voranschreiten, wenn die Dinge nur unter der Einheit der Form oder der Materie existierten, sondern nur, wenn die Weltdinge unter einer Vielheit bestehen. Deshalb gehen die Dinge, die zum Universum gehören, unter einer Vielheit, nicht unter einer Einheit vom göttlichen schöpferischen Prinzip hervor, da durch ein einziges geschaffenes Wesen der Zweck des Universums nicht erreicht werden kann.

Diese Begründung Alberts reicht allerdings nicht an die strenge gedankliche Geschlossenheit und an die Reichhaltigkeit, Gedankenfülle der parallelen Darlegungen, welche in der theologischen Summa (S. th. I, q. 47, a. 1), in De Pot. (q. 3, a. 16) und besonders in der Summa contra Gentiles (II, c. 39 bis 45) aus der Feder des heiligen Thomas geflossen sind. Die Analogie vom Baumeister des Hauses findet sich auch, wenn auch nur kurz angedeutet, im Kommentar des Meisters Eckhart zum Liber Sapientiae:[48] „... Creavit Deus, ut essent omnia vult dicere, quod finis creationis est totum universum, omne scilicet, quod est omnia. Ubi notandum primo quod, sicut omne agens per se semper intendit ipsum totum, puta artifex domum, partes autem non nisi propter totum et in toto, sic ens primum, Deus, per se et primo produxit et creavit universum, habens omnia, singula vero utpote partes universi, et partes omnium non nisi propter universum et in universo, et sic perit questio et difficultas multos gravans usque ad hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa immediate." P. Théry, der Editor dieses Eckhartwerkes, der hier wie auch sonst reichliche parallele Belegstellen aus den Werken des heiligen Thomas bringt, sieht mit Recht im Schlußsatz Meister Eckharts das Echo der lebhaften wissenschaftlichen Diskussion, die mit der Verurteilung der diesbezüglichen Sätze des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier vom Jahre 1277 zusammenhing. Die obige Begründung Alberts des Großen ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß Albert, der Doctor universalis, mitnichten als Vertreter der verurteilten Sätze: Quod ab uno

[48] G. Théry, Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 3 (1928), 358. Vgl. über Meister Eckharts Lehre auch H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886), 471 ff., 554.



principio non potest esse multitudo effectuum und quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo angesehen werden kann.

Wir müssen noch auf Alberts Lösung von Einwänden kurz eingehen. Ich wiederhole den oben angeführten Einwand, der aus einem Satz des Aristoteles entnommen ist: „Dicit enim Aristoteles in II De generatione et corruptione, quod idem eodem modo se habens semper facit idem: principium autem universorum est in omnimoda unitate: ergo est idem et eodem modo se habens. Ergo semper facit idem forma et materia et loco." Albert gibt zu diesem Argument folgende Lösung: „Ad id quod obicitur, quod ab uno non est nisi unum, dicendum quod hoc est verum in agentibus per se et per naturae necessitatem, sicut calidum facit calida et frigidum frigida et sol accessu luminis sui generationem et recessu corruptionem. Sed in operantibus per intellectum et per voluntatem non est verum. Haec enim cum ratione operantur et ratio sumitur ex fine operis, et quando exigit plura, quorum virtutibus inducitur finis, operantur plura et adducunt et constituunt in ordine ad finem: et quando finis exigit unum, operatur unum. Et huius causa est, quia licet in talibus operans sit unum solum simplex, tamen ratio ad quam inspiciens facit opus et quae regit in opere, multa exigit: et adducit et constituit unumquodque in gradu virtutis suae, quo aliquam analogiam et influentiam habet ad finem: et aliter opus eius non esset perfectum. Unde hoc principium eodem modo se habens in se, secundum diversitatem operis facit unum et multa." Ich habe diesen Text Alberts wörtlich angeführt, um ihn der Lösung des gleichen Einwandes durch Thomas von Aquin gegenüberstellen zu können. Der heilige Thomas formuliert (S. Th. I, q. 47, a. 1) den Einwand also: „Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus. Ergo non producit nisi unum effectum." Die Antwort des Aquinaten lautet: „Ad primum dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum una est; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitate et simplicitati ipsius, relinquitur, quod, licet sit unus, possit multa facere."

Während Albert in der Textstelle der Schrift De causis et processu universitatis die Aristotelesstelle anführt, ohne irgendwelche Einschränkung und Unterscheidung zu machen, zieht er hier eine Grenzlinie zwischen den unvernünftigen, mit Notwendigkeit handelnden Naturwesen, und zwischen den mit Vernunft und Willensfreiheit begabten Geschöpfen. Bei den ersteren Dingen trifft der Satz, daß ein auf die gleiche Weise sich verhaltendes Ding nur ein und dasselbe hervorbringen kann, daß vom Einen nur wieder Eines hervorgehen kann, ohne Einschränkung zu. Ein Wärmeprinzip erzeugt wieder Wärme

und ein kalter Gegenstand gibt wieder Kälte ab und die Sonne beursacht, je nachdem sie Licht spendet oder nicht spendet, das Wachstum und den Untergang von Naturwesen. Hingegen bei den mit Verstand und freiem Willen begabten Wesen trifft dieser Satz nicht zu. Denn diese Wesen sind mit der Vernunft tätig und die Vernunft ist beim Hervorbringen von etwas vom Zweck des Dinges, das hervorgebracht werden soll, geleitet. Wenn nun der Zweck eine Vielheit von Dingen erfordert, durch deren Betätigung dieser Zweck erreicht werden soll, dann bewirkt eben das vernünftige Tätigkeitsprinzip eine Vielheit von Wirkungen und ordnet diese auf den Zweck hin. Wenn für die Erreichung des Zweckes eine einzige Wirkung genügt, dann kommt eben nur diese einzige Wirkung zustande. Wenn auch ein solches geistbegabtes Tätigkeitsprinzip ein einziges und einfaches ist, so ist doch die ratio, das ideale Vorbild, auf das dieses Tätigkeitsprinzip bei der Hervorbringung des Werkes hinblickt und das die ganze Handlung leitet und bestimmt, so beschaffen, daß es eine Vielheit erheischt. Das Tätigkeitsprinzip bringt diese Vielheit hervor und ordnet jedes dieser Dinge gemäß seiner Beziehung zum Zwecke in die Gesamtheit ein. Nur so kommt ein vollkommenes Werk zustande. Und so bringt ein solch geistigbegabtes Prinzip, wenn es in sich auch immer auf die gleiche Weise sich verhält, nach der inhaltlichen zweckbedingten Verschiedenheit des Werkes Eines oder Vieles hervor. Die Lösung Alberts liegt ganz in der Linie seiner oben angegebenen Hauptbegründung. Während Albert bei der Beantwortung dieses Einwandes auf den Zweckgedanken sich stützt, geht Thomas vom Wesen des geistigen Erkennens aus und schaltet die Geltung des aristotelischen Diktums durch den Hinweis darauf hier aus, daß es der Einfachheit und Einheit Gottes keineswegs widerstrebt, wenn das göttliche Erkennen auf eine Vielheit von Gegenständen gerichtet ist.

Es verlohnt sich, noch einen zweiten Einwand zu erwähnen, den Albert in diesem Artikel gelegentlich einer Unterfrage: „Unde multitodo angelorum“ vorlegt und mit dessen Lösung der so umfangreiche und inhaltsvolle Artikel abschließt. Dieser Einwand und seine Lösung sind auch deshalb von Interesse, weil hier, ähnlich wie im Text von De causa et processu universitatis, Zitate aus dem Pseudo-Areopagiten eine Rolle spielen. Im Einwand ist zunächst davon die Rede, daß die Akte sich unterscheiden nach den Objekten, auf welche sie sich beziehen. Darnach ist die Unterscheidung der Akte der Schöpfung mehr aus dem Bereiche des Geschaffenen zu entnehmen als umgekehrt. So ist nicht die multitudo creationis die Ursache der multitudo creatorum, sondern umgekehrt. Es könnte deshalb jemand die Behauptung aufstellen, daß, soweit die Eigenart und Natur des Schöpfers in Betracht kommt,

alle Dinge in Einheit hervorgehen. Man könnte sich hier auf den Ausspruch des Pseudo-Areopagiten in der Schrift De divinis nominibus berufen: Quae sunt multa processibus sunt unum principio. Es handelt sich hier um den Satz im 13. Kapitel De divinis nominibus: καὶ τὰ πολλὰ τοῖς προόδοις ἓν ἐν ἀρχῇ (M. gr. 3, 981). Darnach sind die Dinge zwar eine Vielheit nach ihren Hervorgängen, aber sie sind nicht eine Vielheit vom Standpunkt der Eigenart des hervorbringenden Prinzips. Sie empfangen nicht vom Prinzip, sondern in sich selbst, wegen ihres Abstandes vom ersten Prinzip, ihre materielle und formale Verschiedenheit und Unterscheidung und diese divisio et differentia ist der Grund der Vielheit der Dinge. Zur weiteren Begründung wird ausgeführt: Man darf vor dieser ersten Ursache der Vielheit der Dinge, die in der durch den Abstand von Gott begründeten divisio et differentia liegt, keine andere frühere und höhere Ursache suchen. Die Vielheit der Dinge besteht eben darin, daß dieses und jenes ist. Die erste Ursache der Vielheit aber ist das, was bewirkt, daß dies und jenes ist. Dasjenige aber, was bewirkt, daß dies und jenes ist, ist nichts anderes als das, was durch Materie und Form das Geschaffene teilt und trennt. Also kann vor dieser ersten Ursache keine andere Ursache für die Vielheit der Dinge gesucht werden. Also ist der Grund für die Vielheit nicht in der Schöpfung, sondern in den Geschöpfen zu sehen.

Die Antwort auf diese Schwierigkeit ist um so beachtenswerter, weil hier auch die durch den Pseudo-Areopagiten und durch Avicenna bedingte neuplatonische Auffassung von der Gliederung und Abstufung des Seienden bei Albert uns entgegentritt. Die Behauptung, daß die Dinge in unitate vom ersten Prinzip hervorgehen, so führt Albert in seiner Antwort aus, ist falsch, und das sagt auch Dionysius nicht. Er sagt vielmehr, daß die Dinge in Gott in Einheit oder als Eines sind, daß sie aber, indem sie von ihm hervorgehen, in der Verschiedenheit ihrer Wesenheit sich von ihm entfernen. Je mehr sie sich von ihm entfernen, desto mehr unterscheiden sie sich durch die Stufen des Seins und nähern sich der Materie. Der Adel und die Macht des ersten Seienden, das vom schöpferischen Prinzip hervorgeht, erscheint schon verdunkelt auf der zweiten Stufe des Seienden und ebenso der Adel und die Macht des Zweiten im Dritten usw., wie dies Isaak Israeli in seinem Werk De officiis [49] und Dionysius in der Schrift De divinis nominibus ausführen. Albert erläutert dies noch an den Abstufungen des Seienden, angefangen von den rein geistigen Wesen über den Menschen, in welchem das Geistige mit der Materie verbunden und dadurch verdunkelt ist, zu den unvernünftigen Lebewesen, bei

[49] Es ist damit das „Buch der Definitionen" von Isaak Israeli gemeint. Über das Verhältnis Alberts zu Isaak Israeli vgl. J. Guttmann, Die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Breslau 1902, 55 ff.



denen die Bindung an die Materie eine ungleich stärkere ist. Albert verweist für diese Lehre von den durch das Verhältnis zur Materie bedingten Stufen des Seienden auf den Liber de causis, wo dies alles philosophisch bewiesen sei. In diesem Sinne ist der Satz des Dionysius: procedentia a primo principio sunt multa processibus et unum in principio effectivo zu verstehen. Zur weiteren Erklärung des Satzes des Pseudo-Areopagiten benützt Albert den Gedanken des Avicenna, daß dasjenige, was unmittelbar vom ersten Prinzip hervorgeht und was allen Dingen innerlich ist, das simplex esse, das einfache Sein ist. In diesem einfachen Sein unterscheiden sich die hervorgehenden Dinge nicht, sondern sie werden unterschieden und verschieden durch den Abstand von diesem vitalis processus. Auf diese Weise gibt es ein esse intellectuale, ein esse animale, ein esse naturale, wobei das Bestimmtsein durch die Materie als Unterscheidungsgrund in Betracht kommt... Und in jeder dieser Stufen des Seienden gibt es wieder Grade. Deshalb gibt es viele Intelligenzen, viele Seelen, viele Körper in einer Vielheit der Art, Zahl und auch der Gattung. In diesem Sinne ist der Satz des Dionysius: Quae sunt multa processibus, sunt unum in principio zu verstehen.

Die Darstellung der Stufen des Seins, wie sie Albert in dieser Antwort zur Beleuchtung des angeführten Ausspruches des Pseudo-Areopagiten entwickelt, hat mit der neuplatonischen Emanations- und Intelligenzenlehre Avicennas nichts zu tun. Neuplatonisch ist der Satz, daß dasjenige, was unmittelbar vom ersten Prinzip hervorgeht und allen Dingen innerlichst ist, das einfache Sein ist. Dieser Gedanke ist im Liber de causis so formuliert: „Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud." Meister Eckhart[50] hat in einer der neuaufgefundenen Pariser Quaestionen diesen Satz für seine These von der Seinslosigkeit Gottes verwertet, indem er ihn dahin erklärt, daß die Geschöpflichkeit ein Wesenselement des Seins ist und daß deshalb das Sein erst mit dem Geschöpflichen beginnt. Die richtige Deutung dieses Satzes ist aber die, daß das Sein als die Grundbestimmtheit alles Geschöpflichen, als das im Bereiche des Geschöpflichen Erste, auch zuerst geschaffen ist. In diesem Sinne faßt auch der heilige Thomas diese Stelle des Liber de causis auf: „Dicendum quod cum dicitur: Prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab universali" (S. Th. q. 45, a. 4 ad 1). Albert der Große hat in seinem ungedruckten Kom-

[50] Vgl. M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 32. Bd., 7. Abh., München 1927, 55.



mentar zu De divinis nominibus eingehend die Frage behandelt: „Utrum esse sit primum inter omnia alia." In der Solutio führt er aus: „Dicendum, quod esse simpliciter secundum naturam et rationem est prius omnibus aliis. Est enim prima conceptio intellectus, in quo resolvens ultimo stat. Ipsum etiam solum per creationem ponitur non presupposito alio, omnia autem alia per informationem sicut supra ens preexistens ut dicit commentator in libro de causis. Illud autem est primum ab alio et non procedit supposito quodam et ita relinquitur, quod inter omnes divinas processiones esse sit primum."[51] Ähnlich äußert sich auch Alberts Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg in seiner von Alberts Kommentar zu De divinis stark beeinflußten Summa:[52] „Prima rerum creatarum est esse, ut dicitur in libro de causis et ideo post creationem de ipso determinandum est. Potius autem vocatur a philosophis esse quam ens vel entitas quia ipsum est prima et propria emanatio primi principii... cuius emanatio immediata est constituens in esse omne quod est, quam dicit ly esse, cum ipsum primum principium sit actus primus et non est eius emanatio proprie compositum, quod dicit ly ens nec habitus quem dicit entitas. Cum autem dicimus esse immediatum et primum causatum, loquimur de eo, quod est primum secundum ordinem naturalem fluxus a primo principio, quem supra ostendimus esse terminum ipsarum formarum. Et inter illas prima forma est ea esse, quia ipsa est omnium sequentium fundamentum, per cuius determinationem alie forme constituuntur et ultima resolutione in ipsam resolvuntur."

Diese ausführliche Quaestio Alberts, die einzige Stelle, an welcher er die Frage nach der Ursache der Vielheit der Dinge ausführlich und ganz selbständig behandelt, ist in ihrem ganzen Gedankengang, in ihrer Hauptlösung und in der Lösung der Einwände ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß nach der Überzeugung des Doctor universalis die multitudo et distinctio rerum, die Vielheit der Dinge sich auf göttliche Schöpfungstat zurückführt und daß Albert in keiner Weise ein Anhänger und Verteidiger, sondern ein entschiedener Gegner des averroistischen im Jahre 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilten Satzes ist: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo. Wir wollen nicht leugnen, daß Alberts Lehre vom Hervorgang der Dinge, namentlich in seinen Kommentaren, ein viel stärkeres neuplatonisches Gepräge hat als bei Thomas von Aquin, müssen aber zugleich daran festhalten, daß auch hier der Doctor universalis, soweit er

[51] Clm. 6909, fol. 247v; Clm. 12255, fol. 168v.

[52] Ulrici de Argentina Summa de bono, l. IV, tract. 2, cap. 1. Ich habe den Text aus dem nichtfoliierten Clm. 6496. Vgl. auch M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg. Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 203 ff. (Ulrichs Seinsbegriff).



nicht bloß die Ansichten der Peripatetici ohne eigene Stellungnahme anführt, in seiner eigenen Lehrmeinung den Standpunkt des christlichen Schöpfungstheismus in keiner Weise verläßt. Wir werden in diesen Dingen viel klarer sehen, wenn einmal G. Théry die Edition des ungedruckten Kommentars Alberts zu De divinis nominibus vollendet haben und wenn die von Frl. Daguillon begonnene Ausgabe der Summa Ulrichs von Straßburg, in welcher der christliche Neuplatonismus seines inniggeliebten Lehrers am deutlichsten sich widerspiegelt, zum Abschluß gebracht sein wird. Die Forschung muß auch die Nachwirkung dieses Neuplatonismus bis in die Zeiten des Kardinals Nikolaus von Cues im einzelnen untersuchen.[53] Besondere Beachtung wird man dabei dem ungedruckten im Cod. Vat. lat. 2192 erhaltenen Kommentar des deutschen Dominikaners Berthold von Mosburg zuwenden müssen, der im Sinne und in der Richtung Alberts die mit der christlichen Weltanschauung nicht vereinbaren neuplatonischen Elemente ausgeschieden hat. G. Meersseman[54] hat darauf aufmerksam gemacht, daß der im 15. Jahrhundert an der Universität Köln entbrannte Streit zwischen den Albertisten und Thomisten sich darauf zurückführt, daß Heimericus de Campo, der Führer der Albertisten, zu stark und einseitig die neuplatonischen Elemente im Schrifttum Alberts betont hat. Die von Meersseman in Angriff genommene Geschichte dieses Streites wird hier eine Fülle neuer Erkenntnisse bringen. Alberts Heiligsprechung und Erhebung zum Kirchenlehrer durch Papst Pius XI. ist eine Tat, welche der wissenschaftlichen Forschung nach den verschiedensten Richtungen die mächtigsten Antriebe verleiht. Ein kleiner Beitrag zu dieser jetzt neuaufblühenden Albertus-Forschung will auch diese Studie sein.

[53] Vgl. die übernächste Abhandlung: Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben.

[54] G. Meersseman, l. c.

XIV.
DIE STUTTGARTER HANDSCHRIFT DES UNGEDRUCKTEN ETHIKKOMMENTARS ALBERTS DES GROSSEN.

Hermann Lauer[1] erwähnt am Anfang seiner Darstellung der Moraltheologie Alberts des Großen als Werke, in welchen der größte deutsche Denker des Mittelalters die Lehre vom sittlichen Leben behandelt, den Sentenzenkommentar, die Summa de creaturis, die Summa theologiae, die Kommentare zum Matthäus- und Lukasevangelium, das homiletische Werk De muliere forti, die Schrift „Paradisus animae", das Büchlein De adhaerendo Deo (das allerdings nicht Albert gehört) und den Kommentar zur nikomachischen Ethik. Letzterem legt Lauer keine sonderliche Bedeutung bei: „Die Erklärung der nikomachischen Ethik des Aristoteles gibt durchgehends nur die Ansichten des Aristoteles wieder; nur hie und da erwähnt Albert auch seine eigene Auffassung. Für die Darlegung der Sittenlehre Alberts hat sie nur geringen Wert."

Seit Erscheinen des Werkes von H. Lauer hat sich durch die Ergebnisse der handschriftlichen Forschung der Kreis besonders auch der ethischen Schriften Alberts ganz wesentlich erweitert. Ich konnte drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis, darunter in einer stattlichen Anzahl von Handschriften ein Werk De bono sive de virtutibus, eine großangelegte systematische Ethik, die fast ein Vierteljahrhundert vor der Secunda des heiligen Thomas geschrieben ist, feststellen.[2] Über einen in zwei Münchener Handschriften erhaltenen kürzeren „Tractatus de natura boni" Alberts verdanken wir P. Pelster eine eindringende Untersuchung.[3] Reiches ethisches Material,

[1] H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911, 20ff.

[2] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919.

[3] P. Fr. Pelster, Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen, in: Theologische Quartalschrift 1920, 64—90. Über das Verhältnis Alberts des Großen zur nikomachischen Ethik vgl. die grundlegende Abhandlung von O. Lottin O.S.B., Saint Albert le Grand et l'Ethique à Nicomaque. In: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 611—626.

namentlich über den Begriff des Guten, ist in dem großen ungedruckten Kommentar zu der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten geborgen.[4] Einer Untersuchung bedarf noch ein kleiner „Tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum" im Cod. Q. 119 der Stadtbibliothek zu Erfurt. Von ganz besonderem Wert aber ist die Entdeckung eines zweiten großen, bisher unbekannten und ungedruckten Ethikkommentars und kürzerer Quaestionen Alberts zur nikomachischen Ethik. Ich will im folgenden eine Ergänzung zu diesem wertvollen Funde von Prälat Dr. A. Pelzer geben, indem ich eine weitere und sehr wichtige Handschrift des ungedruckten großen Ethikkommentars Alberts zum erstenmal zum Gegenstand der Untersuchung mache.

Unter den so überaus wertvollen Funden, die wir dem Forscherglück und dem Forscherblick von Prälat Dr. A. Pelzer zu verdanken haben, nimmt die Entdeckung ungedruckter Ethikkommentare Alberts des Großen eine hervorragende Stelle ein. Der hochverdiente Bibliothekar an der Vaticana hat über diesen Fund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und alle Momente ins Auge fassenden Umsicht berichtet in der Abhandlung: „Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin".[5] Wir besitzen wohl Mitteilungen aus dem Mittelalter, welche von einer mehrfachen Erklärung der nikomachischen Ethik durch Albertus Magnus reden, ja sogar auf eine diesbezügliche Redaktionsarbeit des heiligen Thomas hinweisen, aber diese Mitteilungen waren so wenig ins wissenschaftliche Bewußtsein getreten, daß ich, als ich vor bald dreißig Jahren im Cod. Vat. lat. 722 auf die Notiz stieß: „Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit frater Thomas de Aquino" über den wirklichen Charakter dieses Werkes zu keiner Klarheit gelangte. Ich hatte allerdings damals keine nähere Veranlassung, diesen Kodex einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Mons. A. Pelzer stellt die einschlägigen mittelalterlichen Berichte übersichtlich zusammen. An erster und wichtigster Stelle steht der Bericht des Wilhelm von Thocco in seiner Thomasvita: „Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit redegit in scriptis, opus stilo disertum subtilitate profundum, sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit." Hier ist vor allem neben der Feststellung des Anteils des heiligen Thomas die Bemerkung beachtenswert, daß Albert der Große Vorlesungen über die nikomachische Ethik „cum quaestionibus" hielt. Denn damit ist der gedruckte Ethikkommentar Alberts,

[4] Eine Ausgabe dieses Werkes bereitet P. G. Théry O.Pr. vor. Eine Verwertung dieser Lehre vom Guten wird eine umfangreiche Untersuchung von H. Kühle bringen.

[5] Revue néo-scolastique de philosophie 1922, 333—361, 479—520.



der in seiner ganzen Methode und Struktur nicht als lectura cum quaestionibus angesprochen werden kann, aus dem Gesichtskreis dieses Berichtes Wilhelms von Thocco ausgeschieden. Der Stamser Katalog führt drei verschiedene Ethikerklärungen Alberts auf: „Super libros ethicorum: per modum scripti et commenti. Super politicam et rhetoricam. Super libros Ethicorum quaestiones.“ Im 14. Jahrhundert bringt der Dominikaner Raynerius a Pisis in seiner 1333 begonnenen Pantheologia, einer alphabetischen, vornehmlich moraltheologischen Summa, ein Zitat aus der von Wilhelm von Thocco erwähnten lectura cum quaestionibus Alberts zur nikomachischen Ethik: „In Ethycorum scripto quod recollegit beatus Thomas audiens ab Alberto in quadam questione ibidem utrum gravior sit incontinentia ire quam incontinentia concupiscentie in solutione argumentorum.“ Am Ausgang des Mittelalters im Jahre 1486 oder 1487 schreibt der Dominikaner Petrus de Prussia in seiner Albertusbiographie: „Scripsit etiam Albertus . . .: super libros Ethicorum dupliciter, scilicet per modum commenti et per modum scripti v. h. (= vidi hoc) . . . Item exposuit ad litteram omnes libros moralis philosophiae Aristotelis.“

Pelzer gibt eine Übersicht über die Literatur, die seit der Abhandlung von Vacant über die lateinischen Ethikübersetzungen aus dem Jahre 1885 sich auch mit den Ethikkommentaren Alberts des Großen befaßt hat. Da nur der gedruckte mit den Worten: „Cum omnis scientia sit de bono“ beginnende Kommentar Alberts des Großen zur Verfügung stand, ist es verständlich, daß die Ansichten über den Sinn und die Tragweite dieser mittelalterlichen Berichte über mehrere Ethikauslegungen des Doctor universalis auseinandergingen.

Volle Klarheit ist nun in diesen Fragen durch die so überaus wertvollen Funde und Feststellungen von Mons. A. Pelzer geschaffen worden. Er hat in drei Handschriften die von Wilhelm von Thocco erwähnte lectura cum quaestionibus Alberts über die nikomachische Ethik festgestellt und außerdem noch in einer Handschrift kürzere Quaestionen desselben zur gleichen aristotelischen Schrift aufgefunden, so daß wir neben dem gedruckten Ethikkommentar noch zwei Ethikerklärungen aus der Feder des großen deutschen Scholastikers besitzen und dadurch die Angaben des Stamser Kataloges eine Bestätigung finden.

Die erste der drei Handschriften, in welchen A. Pelzer die von Thomas von Aquin redigierte lectura cum quaestionibus entdeckt hat, ist Cod. Vat. lat. 722, eine vielleicht noch dem 13. Jahrhundert angehörige Handschrift, welche von fol. 1r—205r dieses Werk umfaßt. Auf fol. 209r—211r sind die Überschriften von 502 quaestiones, welche im Kommentar zu den Büchern I—VIII stehen. An der Spitze dieses Quaestionenverzeichnisses ist in roter

Schrift die Bemerkung angebracht: „iste sunt questiones fratris alberti ordinis predicatorum quas collegit frater tomas de aquino sunt hic posite, non (sic) capitulo quodam ut facilius inveniat lector, et sunt tales quales sciunt ut ita dicam conficere auctores ipsarum, et sunt in universo que super libros ethicorum aristotilis patris et principis phisicorum (sic) fuerunt determinate." Durch diese Notiz ist ganz unzweideutig erkennbar, daß wir hier die von Wilhelm von Thocco erwähnte lectura cum quaestionibus vor uns haben.

Die zweite Handschrift ist Cod. 510 (388) des Gonville and Cajus College in Cambridge, eine möglicherweise noch dem 13. Jahrhundert angehörige Handschrift, welche auf 156 Blättern diesen Ethikkommentar Alberts enthält. Die Stichworte des aristotelischen Textes, an die sich die expositio anschließt, sind, wie dies auch in der Vatikanischen Handschrift der Fall ist, unterstrichen, am Rand sind die Titelschriften der einzelnen Quaestiones, die Albert an seine divisio et expositio textus anfügt, verzeichnet.

Die dritte Handschrift ist Cod. 129 der an wertvollen scholastischen Handschriften reichen Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien. Diese dem 13. oder 14. Jahrhundert angehörige Handschrift enthält auf 256 Blättern diesen Ethikkommentar Alberts: „Super Ethycam secundum Albertum". Die Quaestionen sind hier teilweise mit Titeln versehen, die aristotelischen Stichworte wie in den beiden anderen Codices unterstrichen. Diese Handschrift, welche seit 1458 im Besitz des Wiener Dominikanerklosters ist, ist auch in dem von Th. Gottlieb herausgegebenen Katalog der Wiener Dominikanerbibliothek aus dem Jahre 1513 aufgeführt: Albertus Magnus super ethicorum, incipit: Ptholemeus. Das Initium des Werkes lautet ja: Ptolemeus in Almagesto: disciplina hominis sui intellectus socius est et apud homines intercessor. Circa moralem scientiam hic tria tanguntur: materia, finis, utilitas.

Das dritte Werk, das Albert der Große über die nikomachische Ethik geschrieben hat, kürzere Ethikquaestionen, hat Prälat Pelzer im Jahre 1920 in Cod. 1236 der Bibliothek von Troyes, einer aus Clairvaux stammenden Handschrift des 13. Jahrhunderts, aufgefunden. Diese Ethikquaestionen finden sich von fol. 211ʳ—231ᵛ und tragen die Überschrift: „Questiones fratris alberti super librum ethicorum." Das Initium lautet: „Circa primum capitulum primo queruntur quedam generalia, deinde quedam litteralia. De primo queruntur quinque primo de moralis scientie possibilitate secundo de unitate tertio de triplici causalitate, scilicet de materiali finali formali." Das Werk bricht vor Schluß des 3. Buches unvollendet ab. Eine zweite Handschrift dieses Werkes, Cod. 167 der Universitätsbibliothek zu Löwen, ist bei dem Brande vom 25. bis 26. August 1914 vernichtet worden. Pelzer hebt hervor, daß diese Quaestionen, wenn sie auch ein Auszug aus der in den drei obengenannten

Handschriften erhaltenen lectura cum quaestionibus sind, doch namentlich deshalb von besonderer Bedeutung sind, weil sie die richtige Herstellung des Textes an Stellen, an welchen die drei Handschriften — der Kodex von Cambridge bietet das beste, die Vatikanische Handschrift das am wenigsten gute Textbild — fehler- und lückenhaft sind, ermöglichen.

Ich habe diese Forschungsergebnisse und Feststellungen von Pelzer ausführlicher dargelegt, um für die Beurteilung eines vierten Kodex der lectura cum quaestionibus Alberts, den ich vor einigen Jahren in der Landesbibliothek zu Stuttgart vorgefunden habe, den nötigen Rahmen zu gewinnen. Ich wollte zugleich diese ungemein ergebnisreiche und methodische Abhandlung Pelzers, auf deren weitere literargeschichtliche Darlegungen ich hier in dem mir zugewiesenen Raum nicht eingehen kann, wieder in Erinnerung bringen.

Cod. H.B.X, Philos. 15 der Landesbibliothek zu Stuttgart ist eine Pergamenthandschrift des späten 13. Jahrhunderts mit 299 Blättern (24 : 35 cm). Die Handschrift ist in Frankreich geschrieben und dürfte dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstammen. Die Schrift ist zweikolumnig. Im ersten Teil, der den ungedruckten Ethikkommentar Alberts enthält (fol. 1r—180v), umfaßt die Kolumne 55 Zeilen, in dem übrigen Teile, der von einer anderen, aber gleichzeitigen Hand stammt, 52 Zeilen. Auf der Innenseite des vorderen Deckels ist von einer jüngeren Hand der Inhalt kurz angegeben:

Sententia Alberti M. super 10 Lib. Ethicorum. a
Summa Alberti M. super 4 Libros Metheororum. b
Tractatus de longitudine et brevitate vitae. c

Auf fol. 1r steht oben von einer Hand des ausgehenden 13. Jahrhunderts: „Sancti Spiritus assit nobis gratia. Sententia Alberti super librum ethicorum. Liber primus." Der Titel „Sententia Alberti super librum Ethicorum" ist darunter von einer jüngeren Hand wiederholt. Daneben ist der Bibliothekvermerk: Monasterii Weingartensis 1628 angebracht. K. Loeffler gibt in seinem Buche über die Handschriften des Klosters Weingarten von unserem Kodex folgende Beschreibung:[6] „K 4 fol. = Stuttgart H.B.X, 15 saec. XIV. 1628. Alberti Magni commentarius in Aristotelis ethicorum ad Nicomachum libros X; eiusdem summa super Aristotelis libros X de meteoris; magistri Jacobi de Duaco reportatio sive sententia super idem; sententia sive quaestiones super librum de longitudine et brevitate vite sive tractatum II. libri Aristotelis de vita et morte." Diese Beschreibung ist dem Katalog, welchen der Bibliothekar P. Johann Albert Bommer († 1785) von den Handschriften des

[6] K. Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten, Leipzig 1912, 126.

Klosters Weingarten angefertigt hat, entnommen. Der Bibliotheksvermerk Monasterii Weingartensis 1628 führt sich darauf zurück, daß in diesem Jahre Abt Franz Dietrich (1627—1637) eine Bestandaufnahme sämtlicher Handschriften der Klosterbibliothek vornehmen ließ. Nach der Säkularisation kam unser Kodex mit vielen anderen Weingartner Handschriften auf schicksalsreichen Umwegen, die K. Loeffler beschrieben hat, in die Königliche Handbibliothek zu Stuttgart und ist von hier im Jahre 1901 an die Landesbibliothek Stuttgart abgetreten worden.

Um nun zur inhaltlichen Beschreibung des Kodex überzugehen, so wird der größere Teil desselben (fol. 1^r—180^v) durch die lectura cum quaestionibus Alberts zur nikomachischen Ethik ausgefüllt. Das Werk, das fol. 1^r mit dem oben angegebenen Initium: Ptolemeus in almagesto beginnt, ist am Anfang als sententia Alberti, am Schluß als opus alberti super librum ethicorum bezeichnet: „Incipit sententia fratris alberti ordinis fratrum predicatorum super ethic(orum) libri decem aristotilis. Deo gratias." In der ungemein deutlich und sorgfältig geschriebenen und durchkorrigierten Handschrift sind die Stichworte des aristotelischen Textes unterstrichen und sind am Rand die Überschriften der an die Aristoteleserklärung sich anschließenden Quaestiones vermerkt. Ein sehr beachtenswertes Charakteristikum dieses Teiles der Handschrift sind die sorgfältig am Rand vermerkten peciae. Auf fol. 1^r oben links begegnet uns von gleichzeitiger Hand in etwas blasser Schrift die Notiz: „magnam pecia secunda incipit." Dem Wort „magnam" entspricht in der ersten Zeile der ersten Kolumne: „magnam ponit tullius in primo rhetorice." Auf fol. 4^v unten rechts begegnet uns die Notiz: „Nullam harum. pecia III." Dem Worte „harum" entspricht in der letzten Zeile der zweiten Kolumne von fol. 4^v: „secundum nullam harum vivit." In dieser Weise ist die genaue Angabe der Petien durch diesen ganzen Teil der Handschrift durchgeführt. Die letzte derartige Notiz ist auf fol. 179^r links angebracht: „si non habeat LXXXXII pecia." Eine Petie umfaßt hier durchschnittlich zwei doppelkolumnige Blätter, wobei die Kolumne 55 Zeilen zählt. Ich werde auf diese Petien als Anhaltspunkte für die Bewertung der Handschrift zurückkommen. Ich muß zuvor die inhaltliche Beschreibung des Kodex zu Ende führen.

An den ungedruckten Ethikkommentar Alberts des Großen reiht sich (fol. 181^r—275^r) Alberts Kommentar zu den Meteorologica. In blasser Schrift des späten 13. Jahrhunderts steht fol. 181^r oben der Titel: „Summa secundum Albertum super Methororum." Das Initium lautet: „In scientia naturali corpus mobile subiectum est ut dictum est multotiens." Das Werk schließt fol. 275^r: „Explicit liber metheororum secundum Albertum Alamannum." Die Bezeichnung Alberts des Großen als Albertus Alamannus ist mir

bisher in Handschriften wenig begegnet, wohl aber sehr häufig die Bezeichnung Albertus Theutonicus, wie er sich ja selber in einer Unterschrift vom 15. Mai 1248 als Professor der Universität Paris genannt hat.[7]

Auf fol. 277r beginnt ein neues Werk, das oben rechts von gleichzeitiger Hand genauer bestimmt ist: „Hac est reportatio super quartum metheororum a magistro Jacobo de duaco." Das Initium lautet: „Sicut vult Philosophus X° Moralium finis ultimus hominis et eius felicitas et vita beatissima in speculatione divinorum et a materia separatorum precipue consistit." Das Werk schließt fol. 293v: „...et in hoc terminatur summa quarti metheororum." Die biographischen Daten des Jakob von Douai, über welchen B. Hauréau kurz gehandelt hat, sind leider nicht näher untersucht.[8] Wir dürfen seine Wirksamkeit an der Pariser Artistenfakultät noch in die letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts verlegen und ihn mit Hauréau gleichzeitig mit Petrus von Alvernia und Aegidius von Rom ansetzen. Er gehört mit Petrus von Alvernia und den ein wenig später wirkenden Aristoteles-Kommentatoren Radulfus Brito und Simon von Faversham zu jenen Vertretern der Artistenfakultät, die sich dem averroistischen Einfluß entzogen haben und einen Aristotelismus in der Richtung Alberts und des heiligen Thomas von Aquin vertraten. In Handschriften sind eine Reihe von ausführlichen, gut durchgearbeiteten Aristoteleskommentaren von ihm erhalten. So enthalten Cod. lat. 14698 der Bibliothèque nationale zu Paris von ihm einen Kommentar zu De anima, Cod. lat. 14714 der gleichen Bibliothek und Cod. 513 der Bibliothek zu Brügge einen Kommentar zu De longitudine et brevitate vitae, Cod. lat. 14721 einen Kommentar zu den Analytica priora. Das letztere Werk findet sich zusammen mit dem Topikkommentar des Boetius von Dacien auch im Cod. 380 der Universitätsbibliothek zu Erlangen.[9] Ich werde in einer zusammenfassenden Darstellung über die Philosophie der Artistenfakultät auch auf Jakob von Donai zurückkommen. Ich möchte hier nur hervorheben, daß der in unserer Handschrift stehende Kommentar zum 4. Buch eine Reportatio ist und deshalb auch die Verlegung der Handschrift noch ins 13. Jahrhundert, eben in die Zeit, da Jakob von Douai in Paris gelehrt hat, bestätigt.

Das nächste und letzte Stück (fol. 293v—299r) der Stuttgarter Handschrift ist anonym. Wir haben hier einen in Quaestionenform gefaßten Kom-

[7] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 210 n. 179.

[8] B. Hauréau, Histoire littéraire de la France XXVII, 156—160. Histoire de la philosophie scolastique II 2 (Paris 1880), 262—265.

[9] H. Fischer, Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen I (Erlangen 1928), 255ff.



mentar zu De longitudine et brevitate vitae vor uns, der fol. 293v also beginnt: „Sicut dicit Philosophus ultimo capitulo primi libri de partibus animalium substantiarum quecumque natura constant." Das Werk schließt fol. 299r: „Explicit summa et questiones super librum de longitudine et brevitate vite." Im Cod. lat. 14714 der Bibliothèque nationale befindet sich das gleiche Werk und es ist daselbst auch der Verfasser angegeben: „Expliciunt questiones et summa super librum de longitudine et brevitate vite a magistro Jacobo de Duaco."

Um noch ein Wort über den Wert und die Bedeutung dieses Kodex anzufügen, so haben wir eine sehr deutlich und sorgfältig geschriebene Handschrift vor uns. Namentlich der für uns zunächst in Betracht kommende Teil, der den Ethikkommentar Alberts umschließt, ist sorgfältig korrigiert. Die Handschrift wird im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts wahrscheinlich in Paris geschrieben sein. Der Wert der Handschrift als Textzeugen für Alberts ungedruckten Ethikkommentar wird wesentlich erhöht durch die Petienvermerke. Wir sind jetzt über die Petien durch die Forschungen von J. Destrez und der Herausgeber der Editio Leonina der Werke des heiligen Thomas (P. Constantius Suermondt, P. Clemens Suermondt und P. Petrus Makey) auf Grund eines reichen handschriftlichen Beobachtungsmaterials gut unterrichtet.[10] Die Petien waren speziell an der Universität Paris abgegrenzte Stücke oder Teilchen einer Abschrift eines besonders autorisierten Kodex, sie mußten beim stationarius der Universität entlehnt werden, um sich davon Abschriften zu besorgen. Es ergab sich dadurch von selbst, daß auch diese Abschriften, an deren Rand dann zur Kontrolle der jeweilige Beginn der Petien notiert wurde, Gegenstand strengerer Überprüfung gewesen sind. Es wurden ja auch über die Handhabung der Petien besondere Statuten erlassen. Die Herausgeber der Editio Leonina geben hierüber nähere Mitteilungen und ziehen daraus diese Folgerung:[11] „Ex hiis aliisque statutis vetamur putare petiam fuisse tantummodo mensurae notam... Erat verius libellus singularis et separatus, certae magnitudinis, ut mensuraret pretium stationarii debitum pro accomodatione et scriptoribus pro transumptione exemplarium. Erat praeterea mensura eo sensu, quod textus in petia scriptus summa cura a corrup-

[10] Vgl. J. Destrez, La „pecia" dans les manuscrits du moyen âge, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 33 (1924), 182—198. J. Destrez handelt darüber neuerdings im Anschluß an die Summa contra Gentiles im Bulletin thomiste 6 (1929) [507]—[514]. Editio Leonina. Praefatio ad tom. XII (ad Suppl. p. IX—XI), ad tom. XIII (p. XXVII—XXX), ad tom. XIV (p. XXVII). J. Destrez, La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle, Paris 1935. [11] l. c. XII (ad Suppl. XI b).

tione per petiariorum moderamen defendebatur." An einer anderen Stelle[12] heben die Herausgeber der Editio Leonina als die zwei Hauptvorteile der Petieneinrichtung die „celeritas multiplicationis" und die „puritas textus" hervor. Da sonach die Petieneinrichtung Garantien für die Reinheit und Zuverlässigkeit des Textes gibt, deshalb dürfte der Stuttgarter Handschrift gegenüber den drei anderen von A. Pelzer aufgefundenen und beschriebenen Codices, welche die Petienzählung nicht haben und wohl auch mehr oder minder jünger sind, ein unbestreitbarer Vorzug zuzuerkennen sein. Zudem ist der Stuttgarter Kodex auch sehr deutlich geschrieben und sorgfältig korrigiert. Für die so überaus wünschenswerte Edition dieses großen ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen wird die Stuttgarter Handschrift die erste Stelle beanspruchen können.

Es kann nicht der Zweck dieser literarhistorischen Untersuchung sein, die sachliche und ideengeschichtliche Bedeutung dieses Ethikkommentars, seine Stellung im geistigen Werdegang Alberts und in der Entwicklungsgeschichte der aristotelisch-scholastischen Ethik im 13. Jahrhundert auch nur oberflächlich zu würdigen. Die Mitteilungen Wilhelms von Thocco und der Vatikanischen Handschrift ermöglichen auch eine Datierung dieses Werkes. Es fällt in die Zeit, in der der jugendliche Thomas von Aquin zu den Füßen Alberts des Großen saß, also in die Zeit von 1245 bis 1252. A. Pelzer hält es für wahrscheinlich, daß dieses Werk in den Jahren 1248 bis 1252 in Köln entstanden ist. Es ist aber nach dem Werke De bono sive de virtutibus, nach der großen systematischen Ethik Alberts geschrieben. Letzteres Werk, welches noch nicht die vollständige von Robert Grosseteste gefertigte griechisch-lateinische Übersetzung der nikomachischen Ethik vor sich hatte, ist vor 1246 entstanden. Albert zitiert in seinem ungedruckten Ethikkommentar, dessen Textvorlage ja die griechisch-lateinische Übersetzung des Robert Grosseteste bildet, auch noch die alten Teilübersetzungen der Ethica vetus und der Ethica nova, die ihm für sein früheres systematisches Werk die Grundgedanken der aristotelischen Ethik vermittelt hatten. Die Technik und Methode dieses ungedruckten Ethikkommentars in ihrer Verbindung von divisio et expositio textus, d. h. Darlegung des aristotelischen Gedankenganges und quaestio, d. h. selbständiger Behandlung und Lösung von Fragen, Zweifeln und Schwierigkeiten, welche durch den aristotelischen Text oder die Stellungnahme von Aristoteleserklärern angeregt und veranlaßt wurden, diese methodische Struktur des Kommentars gemahnt deutlich an ungefähr gleichzeitige Aristoteleskommentare aus der Feder von Professoren der Artistenfakultät, etwa eines

[12] l. c. XII (p. XXVIIIb).

Nikolaus von Paris, eines Martinus von Dacien oder eines Petrus von Hibernia, des Jugendlehrers des heiligen Thomas von Aquin.[13] In den Aristotelesquaestionen des Siger von Brabant ist die expositio textus fast ganz durch die quaestio verdrängt und nur in Form von Überleitungen übriggeblieben. Dieser ungedruckte Ethikkommentar Alberts des Großen unterscheidet sich methodisch durchgreifend von seinem gedruckten Ethikkommentar, welcher wie alle seine anderen gedruckten Aristoteleskommentare (mit Ausnahme des Politikkommentars) einen an Avicenna erinnernden paraphrasierenden Charakter haben. Durch die Handhabung der quaestio kommt in dem ungedruckten Ethikkommentar Alberts sein eigener Lehrstandpunkt viel schärfer zur Geltung als dies beim gedruckten Kommentar der Fall ist. Von besonderem Interesse ist auch seine Stellungnahme zu ethischen und psychologischen Theorien der arabischen Philosophie. Man kann in polemischen Darlegungen schon das Echo des entstehenden lateinischen Averroismus sehen, gegen welchen er später in seiner Streitschrift De unitate intellectus contra averroistas so entschieden angekämpft hat.

Dieser ungedruckte Ethikkommentar Alberts ist ohne Zweifel der älteste uund erste Kommentar, den die lateinische, wenigstens theologische Scholastik zur nikomachischen Ethik geschrieben hat, und deshalb von ganz besonderem Interesse für die Entwicklungsgeschichte der Rezeption der aristotelischen Ethik in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ich habe bei meinen Untersuchungen über die Aristoteleskommentare der Artistenfakultät auch mehrere Ethikkommentare, so von Aegidius von Orléans, von Andreas von Parma usw., gefunden, welche interessante Parallelen zu den Fragestellungen im ungedruckten Ethikkommentar Alberts aufweisen. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit mit diesen Ethikkommentaren der Artistenfakultät mich befassen.

Ich schließe mit einem Gedanken, der die Einfügung dieser rein literarhistorischen Darlegung in eine Festschrift zu Ehren Mausbachs, des große und tiefe Zusammenhänge schauenden Interpreten der augustinischen und thomistischen Ethik und Moral, rechtfertigen dürfte. Die Ethik und Moraltheologie des heiligen Thomas von Aquin, wie sie vor allem in der Secunda seiner theologischen Summa zur methodisch reifsten und inhaltlich reichsten Darstellung gelangt ist, wird in ihrer geschichtlichen Stellung im Entwicklungsgange der Scholastik des 13. Jahrhunderts in viel schärferen Linien uns entgegentreten, wenn einmal Alberts große ungedruckte ethische Werke, De bono sive de virtutibus und die große lectura cum quaestionibus zur niko-

[13] Vgl. hierüber M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, 1926, 222—265.

machischen Ethik, durch eine gute Edition der ideengeschichtlichen Forschung zugänglich gemacht sein werden.[14]

[14] Nachdem die vorliegende Abhandlung gedruckt war, erhielt ich die für den Gegenstand meiner Untersuchung überaus wertvolle Abhandlung: Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin (Revue néoscolastique de philosophie 38 [1935], 64—83) von P. G. Meersseman O. P. durch die Güte des Verfassers zugesendet. P. Meersseman hat die Edition der ungedruckten Ethikerklärung Alberts für die vom Albertus Magnus Institut in Köln in Verbindung mit dem Dominikanerorden in Angriff genommene Gesamtausgabe der Werke des Doctor universalis übernommen und hat für diese Edition einen großen Teil der Kollationsarbeiten vollendet. Sein Urteil über den Wert der Stuttgarter Handschreift weicht von dem meinigen, das sich auf die sorgfältige Angabe der Petien stützte, wesentlich ab: „L'indication très soignée des peciae dans le manuscrit de Stuttgart donnerait à penser qu'il s'agit là d'un codex très précieux. Or, nous devons l'avouer, ayant collationné minutieusement les cinq premiers livres — c'est-à-dire environ mille pages de notre copie —, nous avons acquis la conviction qu'il contient beaucoup des variantes certainement fautives et que le correcteur ne s'était pas très soignensement acquitté de sa tâche" (p. 66). P. Meersseman beschreibt in dieser Abhandlung eine fünfte Handschrift des unedierten Ethikkommentars Alberts, die er im Cod. 643 (DD XIV 7) der Jagellonischen Universitätsbibliothek zu Krakau entdeckt hat. Dieselbe gehört der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an und ist ein Zeugnis dafür, daß dieses Werk Alberts des Großen noch am Ausgang des Mittelalters in Krakau, das ein Mittelpunkt des Albertismus war, in Ehren stand. Weiterhin verbreitet sich P. Meersseman über das von P. Th. Kaeppeli O.P. (Divus Thomas [Freiburg] 1932, 111—112) im Cod. VIII G 8 der Biblioteca nazionale in Neapel entdeckte Bruchstück dieses ungedruckten Ethikkommentars Alberts. Während Cod. 1236 der Bibliothek zu Troyes lediglich einen Teil der Quaestionen dieses Ethikkommentars enthält, bietet uns die Handschrift von Neapel nur den anderen Bestandteil dieses Ethikkommentars, die Erklärung des aristotelischen Textes selbst (le commentaire littéral).

XV.

DER EINFLUSS ALBERTS DES GROSSEN AUF DAS MITTELALTERLICHE GEISTESLEBEN.

DAS DEUTSCHE ELEMENT IN DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK UND MYSTIK.

Hans von Schubert vertritt in seiner Geschichte des deutschen Glaubens den Satz, daß die Scholastik keine deutsche Theologie sei und bemerkt zur geschichtlichen Beleuchtung dieser These:[1]

„Es ist gewiß eine der bemerkenswertesten Tatsachen, die aber bis heute noch nicht eigentlich ins Bewußtsein getreten ist, daß es sehr lange gedauert hat, bis die große Kunst der Scholastik in Deutschland Eingang fand, daß die ernstesten Menschen und bedeutendsten Köpfe ihr Widerstand oder doch Mißtrauen entgegensetzten, daß sie erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts durch Albert den Großen in Köln zum Siege kam, der doch als selbständiger Denker weit weniger sagte, denn als großer Gelehrter — weshalb man ihn dann den Doctor universalis nannte, mehr also ein Sammler, ein Enzyklopädist, ein Schulmeister wie Rhabanus Maurus als ein produktiver systematischer Geist — und daß auch nachher sich ein führender deutscher Scholastiker nicht namhaft machen läßt. Alle Größen ersten Ranges sind Italiener oder Franzosen und später Engländer oder Iren: schon Anselm von Canterbury, der aus Oberitalien war wie Petrus der Lombarde, Abälard und Thomas von Aquino, Bonaventura und Alexander von Hales, Robert Grosseteste und Gregor von Rimini, Duns Scotus und Wilhelm von Occam usw.; der einzige Hugo von St. Viktor war vielleicht ein Deutscher, und das war gerade der, der mit der Scholastik die Mystik verband."

Ich kann auf Grund meiner vieljährigen Beschäftigung mit der gedruckten und ungedruckten Scholastik diesen Ausführungen des verdienten Geschichtsschreibers der christlichen Kirche im Frühmittelalter nicht zustimmen und muß namentlich das hier von Albert dem Großen gezeichnete Bild als der geschichtlichen Wirklichkeit widersprechend ablehnen. Man hat bisher aus der Zeit der Hochscholastik Albert den Großen mit Bonaventura, Thomas

[1] H. v. Schubert Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925, 92.

von Aquin und Duns Scotus, wozu man noch Alexander von Hales und Heinrich von Gent, der weder Franzose noch Italiener noch Engländer war, rechnen kann, als scholastische Größen ersten Ranges betrachtet. Darüber ist das Urteil der Geschichtsschreibung der Scholastik einig und findet sich auch in Übereinstimmung mit der Auffassung des Mittelalters. Wer die Werke Alberts des Großen durchgearbeitet und namentlich auch die so wertvollen ungedruckten Schriften sich näher angesehen hat und wem der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Scholastik in sorgfältiger Spezialforschung vertraut geworden ist, wird es schwer begreifen können, wie man Albert hauptsächlich nur als Sammler, als Enzyklopädisten, als Schulmeister wie Rhabanus Maurus auffassen und ihm so ziemlich alle Bedeutung als selbständiger Denker absprechen kann. Es ist richtig, daß Albert nicht die gleiche gestaltende, synthetische, große geistige Einheiten hervorbringende Schöpfungskraft besaß wie sein Schüler Thomas von Aquin, und daß bei ihm oftmals die philosophischen Gedankengänge des Augustinismus, Neuplatonismus und Aristotelismus unausgeglichen nebeneinander bestehen. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß Albert der erste gewesen ist, der diese gewaltigen Stoffmassen der aristotelischen, arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft im größten Umfang in das scholastische Denken hineingebracht hat. Thomas von Aquin konnte, zumal er sich auf das Gebiet der Philosophie und Theologie beschränkte, auf Grund dieser gewaltigen Vorarbeit seinen Gedankenbau von unvergleichlicher Klarheit und Konsequenz errichten. Ein bloßer Sammler, Enzyklopädist und Schulmeister ist kein Mann großer wissenschaftlicher Initiative, auch kein Mann von großem, über Jahrhunderte sich erstreckenden wissenschaftlichen Einfluß.

Das größte Ereignis der mittelalterlichen Scholastik ist die Einführung der aristotelischen Philosophie in das scholastische Denken. Der scholastische Aristotelismus hat sich in zwei Arme gespalten, in den averroistischen Aristotelismus des Siger von Brabant und seiner Anhänger an der Pariser Artistenfakultät, der die aristotelische Philosophie in ihrer arabischen, speziell averroistischen Ausprägung ohne Rücksichtnahme auf Theologie und Dogma vertrat, und in den christlichen Aristotelismus, der die aristotelische Philosophie an den Maßstäben der christlichen Weltanschauung maß und korrigierte. Die Schöpfer dieses christlichen Aristotelismus, der dann auch für den Ausbau der spekulativen Theologie Verwendung fand, sind nun Albert der Große und Thomas von Aquin. Wer die wissenschaftliche Zeitlage um die Mitte des 13. Jahrhunderts auch nur einigermaßen kennt, wird in dieser Schöpfung des christlichen Aristotelismus eine Tat, eine wirklich kühne Tat wissenschaftlicher Initiative sehen. Galt es doch hier, einen Kampf nach

zwei Fronten zu führen, gegen die bisher in Philosophie und Theologie maßgebende augustinische Richtung und gegen den lateinischen Averroismus an der Pariser Universität. Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas in dem halben Säkulum nach seinem Tode ist das beredteste historische Zeugnis für die gewaltige, Widerspruch erzeugende Initiative der wissenschaftlichen Lebenstat des Aquinaten. Es ist wahrlich nicht die Psychologie eines Sammlers, Enzyklopädisten und Schulmeisters, wenn Albert als mehr denn achtzigjähriger Greis den weiten Weg von Köln nach Paris macht, um die dort schwer angegriffene Lehre seines allzu früh verstorbenen Schülers Thomas zu verteidigen. Daß Albert selbst bei der Schaffung seiner großen Aristoteleswerke auf Schwierigkeiten und Anfeindungen gestoßen ist und daß es ihm an gewaltiger geistiger Initiative nicht mangelte, können wir aus seiner scharfen Stellungnahme am Schluß des Politikkommentars gegen gewisse wissenschaftlich Untätige und Zurückgebliebene ersehen, „welche zur Vertröstung ihrer eigenen Unfähigkeit in den Schriften anderer nichts als lauter Mängel wittern... Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Verbannung geschickt. Solche Menschen sind im Organismus der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft das, was die Leber im Körper ist. Wie die ausfließende Galle den ganzen Körper verbittert, so gibt es auch im wissenschaftlichen Leben gewisse hochgradig gallige und bittere Menschen, welche allen anderen das Leben verbittern und versauern und es ihnen unmöglich machen, in wohltuender Zusammenarbeit die Wahrheit zu suchen." Albert der Große hat nicht bloß als Schöpfer des christlichen Aristotelismus der Scholastik große Initiative gezeigt und als der erste den averroistischen Aristotelismus Sigers von Brabant in einer energischen Gegenschrift abgelehnt, er ist auch der Begründer des Neuplatonismus in der deutschen Dominikanerscholastik und hat, wie wir ja im Verlaufe der Abhandlung sehen werden, dadurch auch auf die deutsche Mystik entscheidend eingewirkt. Viel Initiative bekunden gerade auch die noch ungedruckten Werke Alberts. Sein großes Werk De bono sive de virtutibus, von dem im Verlaufe unserer Abhandlung noch mehrfach die Rede sein wird, ist ein schon mehr als zwanzig Jahre vor der Secunda des heiligen Thomas von Aquin entstandenes und auch schon vor dem Bekanntwerden der ganzen nikomachischen Ethik in der lateinischen Übersetzung des Robert Grosseteste hergestelltes, scharf durchdachtes, selbständiges System der Ethik. Sein Kommentar zu De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten ist ein großes Werk voll tiefer Spekulation, das vor allem die neuplatonische Strömung im Geistesleben Alberts erkennen läßt. Seine unedierten Quaestionen zur nikomachischen Ethik, wohl der älteste Kommentar eines scholastischen Theologen zu dieser aristotelischen Schrift,

lassen das selbständige Denken und Wollen Alberts viel mehr durchscheinen als seine gedruckten Aristotelesparaphrasen, wiewohl auch diese namentlich in den Digressionen viel Eigenes enthalten. Daß Albert auf naturwissenschaftlichen Gebieten, in der Zoologie, Botanik, Geographie, Meteorologie und Kosmologie kein bloßer Sammler wie etwa Vinzenz von Beauvais in seinem Speculum naturale oder Bartholomäus Anglicus in seinem Werk De proprietatibus rerum gewesen, sondern gerade auf diesem Gebiete durch selbständiges Forschen und Beobachten eine große Initiative an den Tag gelegt hat, wird von naturwissenschaftlicher Seite anerkannt. Wir werden im Verlauf der Abhandlung noch darauf zurückkommen.

Ein Gelehrter, der ein Sammler, ein Enzyklopädist und ein Schulmeister ist, ist kein Mann großen, auf Jahrhunderte sich erstreckenden Einflusses, kein Begründer neuer Richtungen und Schulen, kein Denker, um dessen Auffassungen noch nach Jahrhunderten der Streit der Schulen sich entfacht, wie wir am Ausgang des Mittelalters an der Universität Köln dem heftigen Kampf zwischen den Albertisten und Thomisten begegnen werden. Dem Einfluß Alberts des Großen auf die Scholastik und Mystik bis zum Anbrechen der Neuzeit, seinem Einflusse überhaupt auf das mittelalterliche Geistesleben, sind die folgenden Darlegungen gewidmet. Einfluß und Einwirken auf das Geistesleben folgender Generationen ist eine Ausstrahlung der Persönlichkeit. In der geistigen Struktur der Persönlichkeit liegt der Möglichkeitsgrund dieses Einflusses, dieser über die Zeit- und Lebensgrenze hinausreichenden Aktivität verborgen. Der zweite Koeffizient solchen Nachwirkens und Weiterwirkens sind die Zeitverhältnisse, welche der mehr oder minder empfängliche Boden sind, auf den das Samenkorn der geistigen Wirksamkeit einer großen Persönlichkeit fällt.

Ich stelle daher meiner Untersuchung über das Einwirken Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben eine kurze Charakteristik der wissenschaftlichen Individualität und Persönlichkeit Alberts voran, da eine Versenkung in sein eigenes geistiges Sein und Leben uns viel eher sein Einwirken auf das geistige Leben späterer Geschlechter verstehen läßt. Ich kleide dieses wissenschaftliche Charakterbild in den Rahmen der verschiedenen Benennungen und Titel, unter denen Albert im Laufe der Geschichte uns entgegentritt. Es drücken diese Namen Werturteile über seine wissenschaftliche Eigenart und über sein wissenschaftliches Lebenswerk teilweise schon aus recht früher Zeit aus und bekunden damit auch das hohe Ansehen, in welchem er schon zu Lebzeiten und dann auch später stand. Ich werde in diese Darstellung der wissenschaftlichen Eigenart und Persönlichkeit Alberts im Spiegel seiner Namen und Ehrentitel auch handschriftliche Mitteilungen über ungedruckte Schriften

desselben einfügen können. Doch soll all dies nur eine Voraussetzung für den Hauptgegenstand unserer Abhandlung, für die Bestimmung des Einflusses Alberts des Großen auf Scholastik und Mystik, überhaupt auf das mittelalterliche Geistesleben bilden.

I. Die geistige Persönlichkeit Alberts des Großen im Spiegel seiner Benennungen.

Albert führt in der zeitgenössischen Literatur mit Vorzug den Namen Albertus Coloniensis. Wir finden diese Bezeichnung in den Impossibilia des Siger von Brabant [2] und häufig in der anonymen Summa philosophiae, die man ohne genügenden Beweis Robert Grosseteste zugeschrieben hat, angewendet.[3] Dante läßt Thomas von Aquin also reden: [4]

„Er, der zur Rechten mir am nächsten stehet,
War Bruder mir und Meister; er ist Albert
Von Köln, und ich bin Thomas von Aquin."

Andere Scholastiker werden gewöhnlich nach ihrem Geburtsort benannt, für Albert finden wir selten die Bezeichnung Albertus de Lauingen, er dankt seinen Titel Albertus Coloniensis jener Stätte, wo er einen guten Teil seines Lebens gewirkt hat und wo er seine Grabesruhe gefunden, seiner geistigen Heimat. Es ist ein unruhiger, wechselvoller Lebensweg gewesen, den Albert gewandelt ist. Er konnte sich nicht mit der Muße und Unabgezogenheit seiner geliebten Wissenschaft weihen, wie dies seinem Schüler Thomas möglich war. Die mannigfachsten äußeren Tätigkeiten haben ihn aus seinen Forschungen herausgerissen, der vielfache Wechsel seines Aufenthaltsortes hat manche liebgewonnene Arbeit ihm gestört.[5] Da ist nun gerade Köln es gewesen, wohin

[5] Über die Chronologie des Lebens Alberts des Großen siehe P. von Loë, De vita et scriptis 1908, 84.

[3] L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX), Münster 1912, 280, 605, 633.

[4] Dante, Paradiso X, 97—99.

[5] Über die Chronologie des Lebens Alberts des Großen siehe P. von Loe, De vita et scriptis B. Alberti Magni, Analecta Bollandiana 19 (1900), 257—284; 20 (1901), 273—316; 21 (1902), 361—371. Fr. Pelster S.J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920. M. H. Laurent O.P., Les grandes lignes de la vie du Bx. Albert-le-Grand. Revue Thomiste 1931, 31—33. H. Ch. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens, Vechta 1931. Von Biographien Alberts d. Gr. seien hervorgehoben H. Wilms O.P., Albert der Große, München 1930. H. Chr. Scheeben, Albertus Magnus, Bonn 1932. A. Puccetti O.P., S. Alberto Magno dell'Ordine Dominicano, Vescovo e Dottore della Chiesa, Roma 1932. A. Garreau O.P., Saint Albert le Grand, Préface du P. Mandonnet, Paris 1932. — Zur

es den großen Denker immer zog, wo er wieder in Sammlung dem Lehramte und der Schriftstellerei leben konnte. Freilich haben ihm auch die praktischen Arbeiten die Innerlichkeit und die Ruhe eines in Gott verankerten Seelenlebens nicht rauben und seinen wissenschaftlichen Idealismus nicht trüben können. In Italien nahm nach der gewöhnlichen Annahme Albert das Ordenskleid, wir finden ihn dann als Lektor in den Dominikanerkonventen zu Köln, Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg, bis er uns von etwa 1243 ab als gefeierter Professor an der Universität Paris begegnet. Im Jahre 1248 wurde ihm die Gründung und Leitung der Ordenshochschule in Köln anvertraut, wo er bis zu seiner Wahl zum Provinzial (1254) eine Schar begeisterter Schüler um sich versammelte. Im Jahre 1256 folgt er dem Rufe des Papstes Alexander IV. nach Anagni, um in Erledigung wichtiger Angelegenheiten seines Ordens und der Gesamtkirche eine führende Stellung einzunehmen. Im Jahre 1257 treffen wir Albert wieder als Lektor in Köln. Von 1260 bis 1261 war er Bischof von Regensburg, um dann wieder in sein geliebtes Köln zurückzukehren. Von 1261 bis 1263 weilt er wieder in Italien. Doch schon 1263 erscheint „dominus Albertus", wie er seit seiner Bischofsweihe heißt, als Prediger des Kreuzes in Deutschland und Böhmen, im gleichen und im folgenden Jahre weilt er längere Zeit in Würzburg. Das Jahr 1268 sieht ihn am Oberrhein in Straßburg weilen. Von 1270 bis zu seinem Tode 1280 war Köln wieder die Stätte seines Wirkens. Im Winter 1276/77 machte der hochbetagte Gelehrte den weiten Weg nach Paris, um die dort hart angegriffene Lehre seines schon heimgegangenen Schülers Thomas von Aquin zu verteidigen. In Köln hauchte Albert seine edle Seele aus, hier wurde er vor dem Hochaltar der Dominikanerkirche begraben.[6] Seine dankbaren Ordensbrüder hüteten

Charakterbilde Alberts d. Gr. vgl. E. Cardinale Pacelli, Nella luce di Sant'Alberto Magno. Angelicum 9 (1912), 131—146. A. Cappellazzi, Un Intelletto Universale nella Gloria dei Santi, Crema 1932. F. Van Steenberghen, Saint Albert le Grand, docteur de l'Eglise. Collectanea Mechlineensia 21 (1932), 518—534. M. Grabmann, Der heilige Albert der Große. Ein wissenschaftliches Charakterbild, München 1932.

[6] Das Verhältnis Alberts zu Köln schildert Heinrich von Herford also: „In Coloniam ad patres suos redit, nolens ab eorum conversatione et studio, ut assueverat, ulterius alineari, nec factis extraneis acquiescens occupari ... Ab omnibus regularibus et secularibus, senioribus, junioribus, minoribus et majoribus honorabatur et venerabatur, ab archiepiscopo domino Seyfrido familiarissime diligebatur et saepius visitabatur." Über die Beerdigung Alberts d. Gr. unter allgemeiner Anteilnahme der Kölner Bevölkerung schreibt anschließend an das Vorausgehende der gleiche Chronist: „Et congregatione collegiorum omnium in Colonia et totius civitatis Coloniensis necnon et dominorum in circuitu per dominum Seyfridum archiepiscopum, ut dictum est, sollemniter sepelitur." Liber de rebus memoriabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia, ed. Potthast, Gottingae 1859, 201, 202. Vgl. A. Walz O. P., Albert der Große als Lector Coloniensis. Angelicum 9 (1932),

sein Grab als Ordensheiligtum. Urschriften einzelner seiner Werke wurden in Köln als Kleinod aufbewahrt. Jetzt liegt dort noch das Autograph seiner Tiergeschichte (De animalibus),[7] während andere Traktate von seiner Hand geschrieben uns in Wien erhalten sind.[8] Albert ist indessen nicht bloß seinen Ordensbrüdern ein Albertus Coloniensis gewesen. Er stand auch bei Erzbischof und Bürgern der Stadt in hohem Ansehen. Zweimal (1252 und 1258) wurde ihm in Streitigkeiten zwischen Erzbischof Konrad von Hostaden und der Kölner Bürgerschaft das Amt eines Schiedsrichters anvertraut.[9] Später (1271) war er noch einmal als Vermittler zwischen Erzbischof Engelbert von Falkenberg und den Kölner Bürgern tätig.[10] Daß Albert in Köln ganz seine zweite Heimat gefunden hat, ersieht man auch daraus, daß er in seinem Werke De animalibus die deutschen Tiernamen nicht in seiner heimatlichen schwäbischen, sondern in der kölnischen Mundart bringt. Die außerordentliche Hochschätzung und Verehrung, deren sich Albert in der rheinischen Metropole erfreuen konnte, klingt uns auch aus der geschichtlich nicht verbürgten Nachricht entgegen, daß er den Plan zum Dom von Köln entworfen habe. In Köln und von Köln aus hat Albert das Feuer wissenschaftlicher Begeisterung bei seinen Ordensgenossen entfacht. Köln ist die Heimstätte des deutschen Elementes in der Hochscholastik, Albertus Coloniensis ist Mittelpunkt dieser geistigen Bewegung.

Albert erhält in Handschriften und Chroniken sehr häufig die Bezeichnung: Albertus Teutonicus. In einem Dokument der Universität Paris vom 15. Mai 1248 ist er als Fr. Albertus Theutonicus unterzeichnet.[11] Eine Hand-

147—167. H. Chr. Scheeben, De Alberti Magni discipulis. Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9—14 Nov. 1931, Roma 1932, 179—222. Derselbe, Albert der Große und Thomas von Aquin in Köln. Divus Thomas 9 (1931), 28—34.

[7] Hermann Stadler, Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1912, 1. Abhandlung). Nach einer Mitteilung von Herrn Professor P. Lehmann befand sich ein Autograph des Metaphysikkommentars Alberts in der Dombibliothek zu Speyer. P. Lehmann, Die mittelalterliche Dombibliothek zu Speyer.. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung. München 1934, 49.

[8] M. Grabmann, Das Albertusautograph in der k. u. k. Hofbibliothek zu Wien: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 35 (1914), 352—356.

[9] H. Cardauns, Konrad von Hostaden, Erzbischof von Köln, Köln 1880, 95ff. H. Ch. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens 33ff., 48ff.

[10] Vgl. G. v. Hertling, Albertus Magnus[2] (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, 5—6), Münster 1914, 18. H. Ch. Scheeben a. a. O. 93ff.

[11] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I, S. 210 n. 179.

schrift zu Toulouse nennt ihn 1258: Albertus theutonicus.[12] Auch Albertus de Alemania heißt es mitunter in den Handschriften. Eine Frage, die auch durch die Bezeichnung Alberts als Albertus Teutonicus angeregt ist, kann hier nur andeutungsweise gestreift werden, die Frage, ob und in welcher Form sich in der Persönlichkeit, im Schrifttum, in der wissenschaftlichen Eigenart sich deutsches Wesen und deutsches Denken ausdrückt. P. Hartig [13] hat durch eine Gegenüberstellung von Albert und Thomas von Aquin die Verwurzelung dieser beiden Denker in ihrem Volke darzustellen gesucht, während H. O. Burger [14] Alberts Geistesleben zum Schwabentum in Beziehung bringt. Ich kann hier auf diese Frage, die nur ein Ausschnitt aus der Gesamtfrage nach der Ausprägung nationaler Eigenart in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik ist, nicht näher eingehen. Es könnte dies nur in einer eigenen eingehenden Untersuchung, wobei die bis jetzt noch nicht untersuchte Latinität, der Stil des Albertinischen Schrifttums eine Rolle spielen dürfte, mit einigem Nutzen zur Erörterung kommen. Vielleicht ist auch das Gesamtbild, das ich in dieser Abhandlung entwerfe, ein Beitrag zur Lösung dieser Frage oder doch zur Klarlegung der hiefür in Betracht kommenden Gesichtspunkte und zur Erschließung der einschlägigen Materialien. Albert teilt den Beinamen Teutonicus mit vielen seiner wissenschaftlich gerichteten Zeit- und Ordensgenossen. Aber bei ihm hat dieser Name einen ganz eigenen Klang. Er ist nicht bloß die Bezeichnung seiner Nationalität, sondern auch ein Hinweis auf die deutsche Färbung seines Geisteslebens. Albert verdient wirklich den Namen: Teutonicus. Denn er hat die deutschen Lande gekannt wie keiner seiner Zeitgenossen. In jüngeren Jahren hat er als Lesemeister der Theologie in den verschiedensten Teilen Deutschlands gewirkt, sodann hatte er als Provinzial der weitausgedehnten Ordensprovinz Teutonia reichlich Gelegenheit, bei seinen Visitationsreisen in den deutschen Gauen sich umzusehen. Späterhin

[12] H. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 171. Ich verweise in diesem Zusammenhange auf die Erfurter Handschrift Q. 188, in welcher von fol. 9v—34r egregie questiones philosophice et astronomice deservientes libris de celo et mundo et etiam tractatui de sphera sich finden. Hier ist Albertus mehrfach unter dem Namen frater Albertus zitiert. Es sind seine Kommentare zur Physik und zu De celo et mundo und seine Schrift De natura locorum zitiert.

[13] P. Hartig, Albert der Große und Thomas von Aquin. Untersuchung zur Bedeutung volkheitlicher Verwurzelung im Mittelalter. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), 25—36.

[14] H. O. Burger, Schwabentum in der Geistesgeschichte, Stuttgart und Berlin 1933, 14ff., 58—70, 115ff.

durchzieht er als Kreuzzugsprediger[15] die deutschen Gebiete und bis zum Abende seines arbeitsreichen Lebens begegnen wir ihm in allen Gegenden Deutschlands vom Oberrhein bis nach Belgien und den Niederlanden, wie er Kirchen und Altäre weiht und sonstige bischöfliche Funktionen ausübt. Auf diesen Wanderungen, die er den Satzungen seines Ordens gemäß zu Fuß machte, hat er die deutschen Lande kennen und lieben gelernt. Er hat nicht bloß in verschiedenen Städten Handschriften eingesehen und sich die Literatur für seine philosophischen und theologischen Arbeiten zusammengetragen, nein er hat vor allem auch die deutsche Natur und Kultur studiert, er hat den deutschen Boden wie nicht leicht ein zweiter kennen gelernt. Vor allem hat er die deutsche Tier- und Pflanzenwelt erforscht. Noch viel eindringender als hundert Jahre zuvor die heilige Hildegard von Bingen in ihrer Physica hat Albert der Große die deutsche Flora und Fauna durchforscht und dabei auch die deutschen Benennungen der Tiere und Pflanzen angegeben.[16] Wie oft beruft er sich in seinen Werken: De animalibus, De vegetabilibus usw. auf persönliche Beobachtungen, die er da und dort in Deutschland gemacht hat.[17] Auch sonst entgeht ihm nicht leicht ein Naturgeschehnis in der deutschen Heimat. So hat er beobachtet, wie infolge eines Erdbebens der Neckar

[15] V. Cramer, Albert der Große als Kreuzzugsprediger für Deutschland, Köln 1933. Dieser urkundlich reich belegten Untersuchung ist auch eine Karte beigegeben, welche Alberts Reiseweg als Kreuzprediger in Deutschland anschaulich darstellt.

[16] Vgl. E. Wasmann, Die heilige Hildegard von Bingen als Naturforscherin: Festschrift Hertling, Kempten-München 1913, 459—475. H. Fischer, Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin, München 1927.

[17] Belege hiefür sind zusammengestellt bei F. Ehrle, Der selige Albert der Große: Stimmen aus Maria-Laach 19 (1880), 398ff. Über Alberts Tätigkeit und Bedeutung auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissenschaften vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters III, Freiburg 1903, 448ff.; H. Stadler, Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Autogramm seiner Tiergeschichte: Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, 80. Versammlung zu Köln; Derselbe, Albertus Magnus als selbständiger Naturforscher: Forschungen zur Geschichte Bayerns XIV (1906), 95—114; A. Fellner, Albertus Magnus als Botaniker, Wien 1881; J. Wimmer, Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus, Halle 1907; S. Killermann, Die Vogelkunde des Albertus Magnus, Regensburg 1910; P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci, 2e Série, Paris 1909, 319ff.; Fr. Strunz, Albertus Magnus, Weisheit und Naturforschung im Mittelalter, Wien und Leipzig 1926; A. Schneider, Albertus Magnus, sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung (Rektoratsrede), Köln 1927; H. Balß, Die Zoologie Alberts des Großen, München 1930; Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science II, New York 1923, 523—528; Cl. Fr. Mayer, Die Personallehre in der Naturphilosophie des Albertus Magnus. Ein Beitrag zur Geschichte des Konstitutionsbegriffes. Kyklos Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig 2 (1929), 161—252; P. Kopp, Psychiatrisches bei Albertus Magnus. Beiträge zur Psychiatrie der Scholastik. Zeitschrift für die gesamte

in der Gegend von Lauffen verschwunden ist. Albert hat wie keiner seiner Zeitgenossen den deutschen Boden, die deutschen Pflanzen und Tiere, besonders auch die Vögel mit liebender Hingabe erforscht und dadurch in seinem Seelenleben den Sinn für Naturbetrachtung gesteigert. Es ist dieser Natursinn, dieses Naturgefühl auch ein deutscher Zug in Alberts reichem Innenleben. Mit Recht gedenkt Steinhausen auf der gleichen Seite, auf welcher er die Naturfreude der deutschen Dichter damaliger Zeit, vor allem Walters von der Vogelweide, feiert, auch des großen Albertus, der uns die Art und die Pflanzen des Gartens im 13. Jahrhundert schildert.[18] Es nimmt uns nicht wunder, daß Verständnis für Natur, für Naturbeschreibung und Naturwissenschaft auch auf Alberts Schülerkreis übergegangen ist. Und ist schließlich nicht auch das Naturgefühl in den Schriften des Heinrich Seuse, dieses innige und sinnige Denken und Leben in der Natur, im gewissen Sinn der poetische Widerhall des wissenschaftlichen Naturverständnisses des großen Albertus?

Albert ist Albertus Teutonicus in seiner Erforschung des deutschen Bodens, der deutschen Pflanzen- und Naturwelt, er ist auch Albertus Teutonicus in seiner Anteilnahme an den Geschicken des deutschen Volkes. Ich will hier nicht seinen Einfluß auf das religiöse Leben seiner deutschen Ordensbrüder und auch der neuerstandenen Frauenklöster des Dominikanerordens hervorheben, ich will auch nicht seiner zwar kurzen, aber sehr zielbewußten, tatkräftigen und klugen Verwaltung des Bistums Regensburg gedenken, ich will hier nur auf ein bisher noch nicht genügend aufgehelltes Verhältnis zu Rudolf von Habsburg hinweisen.

Zu den wichtigen Verhandlungen des 2. allgemeinen Konzils von Lyon zählte auch die feierliche päpstliche Anerkennung der 1272 erfolgten Wahl Rudolfs von Habsburg zum römischen König. Bekanntlich standen dieser Anerkennung nicht unerhebliche Schwierigkeiten gegenüber.[19] Zwei Biographen Alberts des Großen nun, Petrus de Prussia und Rudolf von Nymwegen, berichten gegen Ende des 15. Jahrhunderts, Albert habe auf dem 2. Konzil von Lyon eine Verteidigungsrede für Rudolf von Habsburgs Wahl gehalten. Da aber die älteren Quellen (Bernardus Guidonis, Tolomeo von Lucca,

Neurologie und Psychiatrie 147 (1933), 50—60. M. Barbado O. P., La physionomie, le tempérament et le caractère, d'après Albert le Grand et la science moderne. Revue Thomiste 1931, 90—127; C. Fernández O.P., Alberto Magno y la Quémica Medioeval. La Ciencia Tomista Ano 24 (1932), 242—266; N. Albuerne O.P., San Alberto Magno, naturalista. Ibid. 267 bis 298.

[18] G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur I, Leipzig und Wien 1913, 337.

[19] Vgl. O. Redlich, Rudolf von Habsburg, Innsbruck 1903, 173—177.

Heinrich von Herford) von einer Anwesenheit Alberts auf der Lyoner Synode nichts berichten, haben auch die neueren und neuesten Biographen dieser Frage keine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Da hat nun P. Paulus von Loë, der unermüdliche, allzu früh verstorbene Albertusforscher, auf Grund neuer urkundlicher Funde den Nachweis erbracht, daß Alberts Anwesenheit in Lyon nicht unverbürgte Legende, sondern historische Tatsache ist. Er fand nämlich im Staatsarchiv zu Magdeburg eine Ablaßurkunde, in welcher Albert für Halberstadt einen Ablaß erteilt. Diese Urkunde trägt die Datierungsformel: Gegeben zu Lyon im Jahre des Herrn 1274 am 21. Mai im dritten Pontifikatsjahr Papst Gregors X. Auch ein zweites Ablaßdokument im Münchener Hauptstaatsarchiv, auf welches auch P. von Loë hinweist, verbürgt Alberts Anwesenheit auf der Synode von Lyon. Wenn nun auch Albert nicht der Orator Rudolfs auf dem Konzil war, so ist doch, wie P. von Loë ausführt, gut verbürgt, daß hier Albert für die Anerkennung der Wahl Rudolfs eingetreten ist. P. von Loë verweist hiefür auch auf einen Brief, in welchem der König einem Bischof für die Vertretung seiner Interessen auf dem Konzil in warmen Worten dankt. Nach P. von Loë dürfen wir in Albertus den Adressaten dieses Briefes um so mehr vermuten, als Rudolf ihn in einem anderen Schreiben vom 19. Juni 1275 mit der Anrede: „meinem aufrichtig geliebten Freunde“ bedenkt.[20] Am 12. Juni 1275 beauftragt Rudolf von Habsburg Albert, dem als Bischof von Münster bestätigten Eberhard von Diest, Propst von St. Georg in Köln und Deventer, die Regalien zu überbringen.[21] Es wird vielleicht die Einzelforschung noch manchen Zug finden, der die Beziehungen zwischen Rudolf und Albert noch verdeutlicht. Hiedurch wird sich auch immer mehr zeigen, wie Albert sich in seinem Wirken für die Sache des deutschen Königtums als Albertus Teutonicus bekundet hat.

[20] P. v. Loë, Albert der Große auf dem Konzil von Lyon (1274): Literarische Beilage der Kölnischen Zeitung 1914, Nr. 29. H. Chr. Scheeben, a. a. O. 114—117. — H. v. Grauert hat sich zuletzt mit den Beziehungen zwischen Albert dem Großen und Rudolf von Habsburg befaßt und wollte hierüber in den Miscellanea Ehrle eine größere Abhandlung veröffentlichen, an deren Vollendung er durch den Tod gehindert wurde. — Im Apollonius von Tyrland des Heinrich von Neustadt finden sich (18419ff.) die Verse:

Man gab in solche gabe
Das maister Albrechten dem Swabe
der Kunig Rüedolff nie gab.

Die Werke Heinrichs von Neustadt, hrsg. von S. Singer (Deutsche Texte des Mittelalters VII), Berlin 1906, 293. Aus diesen zu Lebzeiten Rudolfs von Habsburg geschriebenen Versen lassen sich wohl Beziehungen desselben zu Albertus Magnus, den wir unter dem Meister Albrecht dem Schwaben sehen dürfen, erkennen.

[21] H. Chr. Scheeben, a. a. O. 108.

Albert blieb für seine deutschen Ordensgenossen der „Albertus Teutonicus", der Ruhm der Provinz „Teutonia". In Deutschland sind ihm die begeistertsten Biographen, ein Heinrich von Herford, Petrus von Prussia, Rudolf von Nymwegen u. a. erstanden. In Deutschland hat man seine Werke in hohen Ehren gehalten. Sie wurden im 15. Jahrhundert, als längst in Deutschland schlecht geschriebene Papierkodizes ohne Schmuck die Regel waren, von Ordensgenossen in großer schöner Schrift auf Pergament abgeschrieben und mit Initialen und Miniaturen verziert. Wie herrlich ist z. B. nicht eine Nürnberger Handschrift seiner theologischen Summa, die im 15. Jahrhundert in Eichstätt der als homiletischer Schriftsteller angesehene Dominikaner Johannes Swartz aus Isny abgeschrieben hat.[22] Von ähnlicher Pracht sind auch Handschriften der Evangelienkommentare Alberts, die uns gleichfalls in der Stadtbibliothek Nürnberg erhalten sind.[23] Nicht selten tritt uns aus der Anfangsinitiale von Albertusschriften sein Bild entgegen, eine ernst und sinnend schauende Dominikanergestalt mit der weißen Inful auf dem Haupte. Es ließen sich bei der Besprechung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts noch viele solcher handschriftlicher Erweise der Pietät der deutschen Dominikaner gegen Albertus Teutonicus anführen. Besonders waren es nächst den Kölnern auch die Schwaben, die mit besonderem Stolz auf Albert blickten. Der Dominikaner Ludwig Hohentwang aus Elchingen preist

[22] Cod. Cent. II, 1 u. 2 der Stadtbibliothek zu Nürnberg. Cent. II, 1 enthält den ersten Teil der Summa, geschrieben 1420, Cent. II, 2 den zweiten Teil, geschrieben 1417. Es sind dies zwei prachtvolle Pergamentkodizes mit schöner großer Schrift und hübschem Miniaturen- und Initialienschmuck. Eine herrliche Albertushandschrift ist auch der im Jahre 1491 geschriebene Clm. 6906, der den zweiten Teil seiner theologischen Summa enthält. Auf fol. 1r zeigt uns eine farbenprächtige Miniatur Albert als Bischof in sitzender Stellung, ein geöffnetes Buch in der Rechten haltend. Oben zeigt sich Gott über den Wolken. Prachtvolle Blumenornamente schmücken diese ganze Seite. Auch die Codd. lat. 1664 (802) und 1665 (1763) der Bibliothèque royale zu Brüssel enthalten zusammen ein Exemplar von Alberts Summa theologiae, welche wegen des Initiums hier wie auch anderswo als Summa de mirabili scientia Dei bezeichnet ist. Zwei schöne Exemplare der Prima Pars von Alberts theologischer Summa sind Cod. 874 der Bibliothèque Mazarine und Cod. 10 der Universitätsbibliothek zu Groningen. Prachtvoll illuminierte Handschriften der Summa theologiae Alberts des Großen sind auch die Codd. Vat. lat. 709 und 710. Vgl. A. Pelzer, Codices Vaticani latini, Tomus II. Pars prior Codd. 679—1134, Romae 1931, 31 sqq.

[23] Cent. I, 36 u. 37. Auch Cent. III, 27 ist eine Prachthandschrift von Alberts De animalibus. Eine eingehende Beschreibung der Nürnberger Prachthandschriften von Werken Alberts des Großen siehe M. Grabmann, De prachtige Nurenbergsche Handschriften der Summa Theologiae van den Heiligen Albertus den Groote. Thomistisch Tijdschrift 1932, 716—728. Vgl. auch F. Bock, Das Nürnberger Predigerkloster. Beiträge zu seiner Geschichte. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 25, Nürnberg 1924, 145—213. K. Fischer, Die Buchmalerei in den beiden Dominikanerklöstern Nürnbergs, Nürnberg 1928, 61—64. Scheeben-Walz, Iconographia Albertina, Freiburg 1932, 10, 18, 28, 30, 44, 46.

ihn als „Sueviae decus unicum".[24] Noch Aventinus (Johann Turmair) bezeichnet in seiner Bayrischen Chronik Albert den Großen als den „gelertisten Teutschen".[25]

Albert führt frühzeitig auch schon den Namen: der Große, Albertus Magnus. Es ist dieser Name das Echo, welches Alberts gewaltige Persönlichkeit in der Geschichte gefunden hat. Nicht leicht ist ein Gelehrter von seinen Zeitgenossen und in der unmittelbaren Nachwelt so gefeiert worden wie Albert. Zuerst wurde er „philosophus magnus" auch „praedicator (Predigerbruder) magnus" genannt. Alsdann wurde er überhaupt als Albertus Magnus gefeiert. In Elsässer Annalen aus dem 13. Jahrhundert wird er einmal „magnus Praedicator" genannt.[26] Die Annales Colmarienses maiores nennen ihn schlechthin philosophus und verkünden sein Hinscheiden also:[27] „Frater Albertus ordinis fratrum Predicatorum, lector generalis, quondam dominus episcopus Ratisponensis, philosophus obiit." In dem 1278 geschriebenen Pugio fidei des spanischen Dominikaners Raymund Martini ist Albert eingeführt als: „Albertus magister in Theologia et philosophus magnus, frater praedicator et Episcopus." [28] Auch in den Annales Halesbrunnenses maiores wird unser Scholastiker als „Albertus magnus philosophus",[29] desgleichen in den aus der Feder eines Franziskaners stammenden Flores temporum als „magister in theologia et magnus philosophus" [30] bezeichnet. Das Verzeichnis der Provinziale der Ordensprovinz Teutonia charakterisiert ihn als philosophorum maximus.[31] Die Bezeichnung Alberts schlechthin als magnus ohne näheren Zusatz findet sich in den teilweise im 13., teilweise im 15. Jahrhundert geschriebenen Annales Wernheri aliorumque Tegernseenses, die zum Jahre 1260 bemerken: Albertus Magnus. Urbanus IV. Die älteste datierbare Verwendung dieser Benennung Magnus findet sich in dem um 1343 geschriebenen Liber certarum historiarum des Johann von Victring. Kardinal Ehrle[32]

[24] Der Dominikaner Ludwig Hohentwang schreibt dies am Schluß einer Tabula, welche er der Baseler Ausgabe von Alberts Sentenzenkommentar (1506) vorangestellt hat.

[25] Johannes Turmair's, genannt Aventinus, Bayrische Chronik, hrsg. von V. v. Lexer, I, II (Johannes Turmair's Sämtliche Werke V), München 1886, 382.

[26] MG SS XVII, 529.

[27] MG SS XVII, 207.

[28] Raymundus Martini, Pugio fidei, Pars III, dist. 2 c. 2, Parisiis 1651, 445.

[29] MG SS XXIV, 44.

[30] MG SS XXIV, 248.

[31] P. v. Loë, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 1), Leipzig 1907, 23.

[32] Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1919, 7.

bemerkt zur Geschichte dieses Ehrentitels: „In scholastischen Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts habe ich diesen Ehrentitel Alberts bisher nie gefunden, was wohl zu beachten ist. Er scheint nicht in Schulen, sondern bei den Chronisten entstanden zu sein.“ Hingegen verweist P. Fr. Pelster[33] auf Clm. 26897, der dem Schriftcharakter nach aus der Mitte des 14. Jahrhunderts oder doch aus einer wenig späteren Zeit stammende Quaestionen zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus enthält. In dieser Handschrift, welche nach P. Pelster zum großen Teile Autograph eines wahrscheinlich in Regensburg tätigen Dominikaners ist, ist sowohl im Text wie auch am Rande häufig Albertus magnus, auch dominus Albertus magnus zitiert, so z. B. fol. 9v: doctor sanctus (= S. Thomas de Aquino) et Albertus magnus in prima parte summe de mirabili. Noch älter scheint mir die Benennung Albertus Magnus in Glossen zu sein, welche im Cod. 9726 der Biblioteca nacional in Madrid, einem lateinischen Aristoteleskodex, am Rande angebracht sind. Neben Thomas von Aquin (Doctor sanctus), Galterus (Walter Burlacus), Aegidius von Rom ist namentlich in den Glossen zur Physik mehrfach Albertus angeführt, der immer als Albertus Magnus bezeichnet wird. Diese Glossen stammen von einer Hand noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Das wärmste und begeistertste Lob, das zu Lebzeiten des großen Denkers zum Ausdruck gebracht worden ist, klingt uns aus den Worten seines ihm aus ganzer Seele ergebenen Schülers Ulrich von Straßburg entgegen: „Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit.“[34] Der Chronist Heinrich von Herford verrät noch die große Begeisterung der deutschen Dominikaner für Albert, wenn er sich also ausspricht:[35] „Philosophorum omnium totius christianitatis sol preclarissimus.“ Im 13. Jahrhundert wurde übrigens von den Dominikanern nicht selten Alberts wissenschaftliche Bedeutung über diejenige seines Schülers Thomas von Aquin gestellt: So glaubt Fr. Petrus Marsilius des Aquinaten Größe dadurch hervorheben zu sollen, daß er ihn als den nach Fr. Albert, dem Philosophen, größten Gelehrten seines Ordens hinstellt.[36]

Im Jahre 1352 hat Tommaso von Modena im Kapitelsaal des Dominikanerklosters zu Treviso 42 Bilder von berühmten Dominikanerschriftstellern angebracht. Von diesen 42 Porträts ist, wie Berthier in seiner Publikation

[33] Fr. Pelster, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Ein Beitrag und eine Ergänzung: Theol. Quartalschrift 1922, 43.

[34] Ulricus de Argentina, Summa de bono, lib. 4 tract. 3 c. 9: Cod. Vat. lat. 1311, fol. 120v.

[35] Henricus de Herford, Chronicon 196.

[36] Vgl. P. Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs I, Paris 1903, 523 f.

über diesen Gemäldezyklus hervorhebt, das Bild des großen Albertus das ausgeprägteste, überragendste und eindrucksvollste.[37]

Albert ist als großer Mann gefeiert worden und der Name „des Großen" ist ihm geblieben, nachdem auch das tiefere Verständnis für seine Gedankenwelt und sein Lebenswerk geschwunden war. Albert zählt zu jenen seltenen großen Männern, die an Größe wachsen, je näher man sie kennen lernt. Und an Albertus ist noch viel zu erkennen und zu erforschen. Im Jahre 1880, dem 600jährigen Gedächtnisjahr des Hinscheidens Alberts, schrieb Cardauns:[38] „Es ist eine beschämende Tatsache, daß Deutschland den größten Mann, den es im Mittelalter erzeugt hat, noch so wenig kennt." Seither ist ja auch auf diesem Gebiet der mittelalterlichen Forschung vieles besser geworden. Über seine Lebensdaten haben inzwischen G. v. Hertling, Denifle, Paul von Loë, E. Michael, Endres, Finke, Fr. Pelster, H. Chr. Scheeben, A. Walz u. a. mehr Klarheit verbreitet. Aber es sind noch keineswegs alle Zweifel gelöst. Der wechselvolle Lebensgang des großen Albertus liegt keineswegs in seinen Einzelheiten so klar vor uns, wie dies bei seinem großen Schüler Thomas von Aquin doch in höherem Maße der Fall sein dürfte. Noch mehr Dunkel herrscht über den Umfang und vor allem über die Chronologie seiner Schriften. Die Untersuchungen Fr. Pelsters haben in diese schwierigen Fragen reiches Licht gebracht und mit methodisch sicherer Hand den Weg zu weiteren Forschungen gewiesen.[39] M. Weiß[40] hat den Anfang zu einer Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts gemacht. Er war aber hiebei auf die Handschriftenkataloge angewiesen, hat indessen auch auf Albertushandschriften in Bibliotheken, von denen es bisher noch keine gedruckten Verzeichnisse der Codices gibt, z. B. in der Dominikanerbibliothek zu Wien, hingewiesen. Die wissenschaftliche Vorbereitung der Heiligsprechung Alberts des Großen und seiner Erhebung zum Kirchenlehrer hat vor allem dank der Initiative von Kardinal Frühwirth die Erforschung des Lebens und Schrifttums des Doctor universalis überaus gefördert und befruchtet und auch in der Introductio in opera omnia B. Alberti Magni des Dominikaners G. Meersseman eine methodisch wie sachlich gleich ausge-

[37] J. J. Berthier, Le chapitre de San Niccolò de Trévise, Peintures de Tommaso da Modena, Rome 1912, 157. Milanesi, La chiesa monumentale di S. Niccolò in Treviso. 2 edizione, Treviso 1905, 60—68.

[38] H. Cardauns, Konrad von Hostaden 137.

[39] Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920; Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen: Zeitschrift für katholische Theologie 47 (1923), 475—482.

[40] M. Weiß, Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni, Parisiis 1893.



zeichnete literarhistorische Einführung in das gesamte Schrifttum des Heiligen uns geschenkt. Mit eindringender Kenntnis der Werke Alberts, mit sorgfältiger Benützung sowohl der handschriftlichen Überlieferung wie auch der ältesten Quellenzeugnisse ist ein klares Bild der sicher echten Werke Alberts, die von den zweifelhaften und unechten geschieden werden, gezeichnet und zugleich der Forschung der Weg zu weiterer klärender und sichtender Arbeit gezeigt. P. Meersseman[41] ist auch einer der rührigsten Mitarbeiter an den Arbeiten des Albertus-Institutes in Köln, dem die kritische Gesamtausgabe der Werke Alberts des Großen anvertraut ist. Die Inventarisierung der Albertushandschriften wird eine abschließende Erkenntnis dessen, was der größte deutsche Gelehrte des Mittelalters geschrieben hat, in seinem ganzen gewaltigen Umfang bringen. Wir haben die Gesamtausgabe der Werke Alberts von Jammy von 1651, die 1890ff. von Borgnet in 38 Quartbänden wieder abgedruckt wurde. Beide Ausgaben bieten keinen kritisch verläßlichen Text, enthalten auch unechte Schriften, wogegen sicher authentische Werke des großen Denkers fehlen. Um sich einen Begriff von der Textgestaltung in diesen ja als Gesamtleistung gewiß anerkennenswerten und sub hic et nunc dem Albertusforscher unentbehrlichen Ausgaben machen zu können, braucht man nur den Druck der Schrift De natura locorum mit Alberts Urschrift in der Wiener Hofbibliothek zu vergleichen. Gerade die Entstellung der Eigennamen, hier der Städtenamen, ist weniger Albert als seinen späteren Editoren, die sich auf unzulängliche Handschriften stützten, zuzuschreiben. Einen viel besseren Text geben ältere Ausgaben einzelner Werke, z. B. die Ausgabe des

[41] G. Meersseman O.P., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P., Brugis 1931. Vgl. hiezu H. Chr. Scheeben in der Theol. Revue 33 (1934), 1—6. Eine gute Literaturübersicht über die Leistungen der literarhistorischen Albertusforschung der letzten Jahre bietet P. Castagnoli C.M., La vita e gli scritti di Sant'Alberto. Divus Thomas (Piacenza) 37 (1934), 129—144. Vgl. auch V. Beltrán de Heredia O.P., La produccion literaria de San Alberto Magno y la labore futura de la critica. La Ciencia Tomista Año 24 (1932), 147—172 (bringt wertvolle Mitteilungen über Albertushandschriften spanischer Bibliotheken). H. Ch. Scheeben, Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues. Revue Thomiste 36 (1931), 260—292. Derselbe, Die Tabulae Ludwigs von Valladollid im Chore der Predigerbrüder von St-Jakob in Paris. Archivum Fratrum Praedicatorum I (1931), 221—263. F. Pelster S.J., De traditione manuscripta quorumdam operum S. Alberti Magni. Atti della Settimana Albertina 81—105. O. Lottin O.S.B., Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 4 (1932), 73—82. B. Geyer, Albertus Magnus' eerste wetenschappelijke bedrijvigheid. Thomistisch Tijdschrift 1932, 622—635. D. Planzer O.P., Albertus Magnus-Handschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachgebietes. Divus Thomas 10 (1932), 378—408. Albertus Magnus, Herausgegeben von der Preußischen Staatsbibliothek, Berlin 1932 (Verzeichnis der in dieser Bibliothek vorhandenen Werke von und über Albertus Magnus).

Sentenzenkommentars von Basel aus dem Jahre 1506 oder die Baseler Ausgabe der theologischen Summe aus dem Jahre 1507. H. Chr. Scheeben macht darauf aufmerksam, daß der Hagenauer Druck des Lukaskommentars von 1504 ein Einleitungskapitel Alberts enthält, das sich im Cod. M. p. th. f. 8 der Universitätsbibliothek Würzburg, nicht aber bei Jammy und Borgnet findet.[42] Diese alten Ausgaben sind zudem mit sehr reichhaltigen Indices versehen. Es ist erfreulich, daß gerade naturwissenschaftliche Hauptwerke Alberts jetzt kritische Ausgaben erleben. C. Jessen hat bekanntlich seine Botanik (De vegetabilibus) ediert, während H. Stadler in zwei stattlichen Bänden von Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters die Tiergeschichte Alberts nach dem Kölner Autograph herausgegeben hat. Stadler verdanken wir auch eine kritische Ausgabe des Schriftchens Alberts: De principiis motus progressivi. Auch theologische und philosophische Inedita unseres Scholastikers sind in den letzten Jahren veröffentlicht worden, so sein Jobkommentar durch M. Weiß, die Abhandlung De quindecim problematibus durch Mandonnet,[43] der Kommentar zu De divisione des Boethius durch P. von Loë. Aber es liegen noch viele und wertvolle ungedruckte Werke Alberts in den Bibliotheken verborgen. Sein gedankentiefer Kommentar zur Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagita ist uns in Handschriften zu Rom, Neapel, München, Wien, Cues, Basel, Brügge, Paris, Padua, Oxford erhalten.[44] Das umfangreichste und auch inhaltlich wertvollste Ineditum Alberts des Großen sind drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis: De bono sive de virtutibus, De sacramentis und De resurrectione, welche ich handschriftlich nachweisen konnte.[45] Das in mehreren Handschriften überlieferte Werk De bono sive de virtutibus, das, wie überhaupt die Summa de virtutibus, der Frühzeit des großen Scholastikers angehört, ist eine gut zwanzig Jahre vor der Secunda des heiligen Thomas geschriebene systematische

[42] H. Ch. Scheeben, Theol. Revue 1934, 2.

[43] Mandonnet hat diese Edition im Textbande seines Werkes über Siger von Brabant nach zwei Münchener Handschriften (Clm. 453 und Clm. 8001) ediert. Clm. 453 (s. XV) ist eine von H. Schedel angefertigte Abschrift aus Cod. 262 (s. XIII/XIV) der Gräfl. Schönbornschen Bibliothek in Pommersfelden (fol. 81 —87). Eine weitere Handschrift findet sich im Cod. 1549 N. XXXV (fol. 55r—56v) der Metropolitankapitelsbibliothek in Prag.

[44] Vgl. hierüber M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg († 1277) Abhandlung De pulchro, Untersuchungen und Texte: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1926, 10—16. (Auf S. 16 sind die Handschriften verzeichnet.) Eine Ausgabe dieses Werkes, das für die Stellung Alberts d. Gr. zum Neuplatonismus von hohem Interesse ist, bereitet P. G. Théry O.P. vor.

[45] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919. Eine gute kritische Ausgabe der zehn ersten Quaestionen bietet H. Kühle, S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono qu. 1—10), Bonn 1933.

Ethik, welche die ganze Sittenlehre aus der Idee des bonum ableitet. P. A. Ohlmeyer O.S.B.[46] hat im Cod. 720 B.G. XV 83 in fol. der Universitätsbibliothek zu Gießen weitere Teile dieser der Frühzeit von Alberts wissenschaftlicher Lebensarbeit angehörigen Summa — G. Meersseman zieht für diesen ganzen Komplex der zwei gedruckten Teile der Summa de creaturis und der neuaufgefundenen ungedruckten Teile den Namen Summa theologica prior vor — entdeckt, nämlich eine Inkarnationslehre (De incarnatione) und die in der von mir festgestellten ungedruckten Sakramentenlehre fehlenden Teile: De sacramentis in genere, De baptismo, De confirmatione. Den Teil, der de incarnatione handelt, hat P. Meersseman auch im Cod. G. S. 347 der Biblioteca nazionale zu Florenz aufgefunden. Dem Gebiet der Ethik gehören auch die von Mons. A. Pelzer[47] in drei Handschriften aufgefundenen gleichfalls sehr umfangreichen Quaestionen zur nikomachischen Ethik an, die mir inhaltlich selbständiger und bedeutsamer erscheinen als Alberts gedruckter Ethikkommentar. Einen Teil dieser Quaestionen hat M. De Wulf[48] im Cod. 1236 der Bibliothèque municipale von Troyes nachgewiesen. Ein ganzes noch dem 13. Jahrhundert angehöriges Exemplar unter dem Titel Sententia Alberti super librum Ethicorum fand ich im Cod. HB X philos. 15 der Stuttgarter Landesbibliothek. Diese Handschrift, in der die Gliederung der Petiae durch das ganze Werk hindurch sorgfältig durchgeführt ist, würde wohl die Hauptgrundlage für eine künftige Edition dieses Ethikkommentars bilden.[49] Beachtenswert ist die Anwendung der Quaestionentechnik auf die Aristoteleserklärung, die uns auch bei Scholastikern der Artistenfakultät, z. B. bei Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Martin von Dacien u. a. begegnet. Albert, der in seinen gedruckten Aristoteleskommentaren der paraphrasierenden Methode Avicennas sich bedient, hat diese Quaestionenmethode auch in den von Fr. Pelster[50] in einer Mailänder Handschrift entdeckten Quaestionen zu De animalibus zur Anwendung gebracht. Dem Bereiche der Ethik gehört auch ein in zwei Münchener Handschriften erhaltener kürzerer Traktatus De natura boni

[46] A. Ohlmeyer O.S.B., Zwei neue Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 4 (1932), 392—400. Vgl. O. Lottin O.S.B., Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 2 (1933), 79—80.

[47] A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin: Revue néoscolastique de philosophie 1922, 333—361. 479—520.

[48] M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale I[5], Louvain 1924, 378, Anm. 3.

[49] Vgl. meine Abhandlung: Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen oben S. 312—323.

[50] Fr. Pelster, Albert des Großen neu aufgefundene Quästionen zu den aristotelischen Schriften: Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922), 332—334.

an, über den wir gleichfalls Fr. Pelster[51] wertvolle Aufschlüsse verdanken. Albert der Große ist auch der Verfasser des in den Druckausgaben des heiligen Thomas stehenden Opusculum de fato. Ungedruckte in zahlreichen Handschriften überlieferte opuscula Alberts des Großen sind die Schriften De sensu communi und De quinque potentiis animae.[52] In Cod. Vat. lat. 806 und Cod. Urbin. lat. 472 ist uns eine metaphysische Abhandlung De quiditate et esse domini fratris Alberti Magni erhalten. Albert hat auch mathematische Schriften verfaßt. In der Einleitung zu seinem Physikkommentar spricht er die Absicht aus, auch das Gebiet der Mathematik zu behandeln bzw. mathematische Textbücher zu kommentieren. Der Stamser Katalog bemerkt: Item exponit Euclidem, perspectivam almigesti et quosdam alios mathematicos. Die im Cod. 486 der Bibliothek zu Brügge enthaltenen tractatus Alberti in mathematica sind unecht, gehören Nikolaus von Oresme an. Aber wir haben in Handschriften auch echte mathematische Schriften Alberts, die bisher noch nicht beachtet worden sind. Cod. lat. 2511 der Wiener Nationalbibliothek (fol. 1—15v) enthält die Epitome Alberti in Almagest Ptolemaei. Cod. 442 der Stiftsbibliothek Admont, eine dem frühen 14. Jahrhundert entstammende Handschrift, enthält von fol. 38r—51v eine Arbeit Alberts über den computus. Incipit correctio antiqui computi per fratrem Albertum facta et edita. Dem Werkchen ist ein Vorwort vorangestellt mit folgendem Anfang: Qui fidem catholicam impugnant, gaudent quod errores inveniantur in computo, quem tenet ecclesia. Putant enim nos etiam in aliis errare. Hanc autem subsannationem non tantum adversariorum, sed etiam multorum fidelium amputare cupientes quidam amicorum meorum rogaverunt, ut intenderem, qualiter scandalum hoc tolleretur. Auf das Vorwort folgt ein Index, der die Überschriften der 23 Kapitel bringt. Gegen Schluß der Schrift (fol. 49v—51v) sind auch chronologische Fragen des Lebens und Leidens Christi behandelt. In der gleichen Handschrift findet sich von gleicher Hand (fol. 1r—8r) eine kurze Arbeit über die Geometrie des Euklid mit dem Initium: Punctus sic describitur ab Euclide in primo geometrie. Stiftsarchivar J. Wichner hält in seinem ungedruckten Handschriftenkatalog auch diese Abhandlung für ein Werk Alberts, der ja nach dem Stamser Katalog eine Auslegung des Euklid geschrieben hat. Auf diese kurze Euklidérklärung folgt in der Handschrift (fol. 8v—15r) eine Perspektive mit dem Initium: Geometricales tractanti diver-

[51] Fr. Pelster, Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen. Theol. Quartalschrift 1920, 64—90.

[52] Fr. Pelster, Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: Philos. Jahrbuch 1923, 150 ff. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin, Münster 1931, 348. A. Birkenmajer, Zur Bibliographie Alberts des Großen. Phil. Jahrbuch 37 (1924), 270—272.

sitates premonstrandum est, quas ipsius artis tractatus spondent utilitates. Ich konnte bisher nicht mit Sicherheit erkennen, ob diese beiden Traktate der Admonter Handschrift auch Albert zuzuweisen sind.

Auch auf dem Gebiete der Schrifterklärung hat die neueste handschriftliche Forschung wertvolle Inedita ans Licht gebracht und Echtheitsfragen geklärt. Das Hauptverdienst auf diesem Gebiet haben die beiden belgischen Dominikaner G. Meersseman[53] und J. Vosté.[54] Ersterer hat im Cod. lat. f. 809 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin die Postilla inedita super Isaiam entdeckt. Ein zweites Exemplar dieses Werkes hat Fr. Pelster im Cod. lat. 500 der Universitätsbibliothek zu Leipzig festgestellt. Weiterhin hat P. Meersseman im Cod. 103/129 der Seminarbibliothek zu Brügge ein Fragment des unedierten Jeremiaskommentars Alberts vorgefunden. P. Vosté hat ein zusammenfassendes, auf gründlichen Einzeluntersuchungen aufgebautes Werk über die exegetischen Werke und über die Exegese des Doctor universalis uns geschenkt. Aus der Fülle der neuen Ergebnisse dieses Werkes sei nur das Hauptsächliche hervorgehoben. P. Vosté lehnt aus inneren Gründen die Echtheit des Apokalypsekommentars ab, den er für das Werk eines von Hugo von St. Cher sklavisch abhängigen Kompendiators hält. Die handschriftliche Forschung wird hier erst eine definitive Entscheidung geben können. Sicher unecht ist der Psalmenkommentar, der ein Werk des Adenulphus von Anagni († 1289) ist. Wir besitzen bisher auch keine Handschrift des Paulinenkommentars Alberts, da der früher hiefür angesprochene Clm. 3682 von Denifle als mit dem Paulinenkommentar des Hugo von St. Cher identisch erwiesen wurde. In Handschriften traten auch Stücke der Schriftkommentare Alberts als selbständige opuscula auf. So ist das Schriftchen De beatitudinibus im Cod. 289 (Irm. 410) der Universitätsbibliothek zu Erlangen aus dem Matthäuskommentar Alberts entnommen. In mehreren Handschriften ist uns auch Alberts Erklärung zum Ave Maria erhalten. Ein Fragment des Ezechielkommentars Alberts des Großen haben P. Heusgen und H. Ostlender im Cod. 235 Vol. I der Erzdiözesanbibliothek in Köln festgestellt.[55] So erweitert die handschriftliche Forschung zusehends fort und fort unsere Kenntnis namentlich von den exegetischen Schriften des Doctor universalis. Die handschriftliche For-

[53] G. Meersseman O.P., De S. Alberti Magni Postilla inedita super Isaiam. Divus Thomas (Piacenza) 36 (1933), 221—247. Derselbe, De Sancti Alberti Magni Postilla inedita super Jeremiam. Angelicum 9 (1932), 3—20.

[54] J. Vosté O.P., S. Albertus Magnus, sacrae paginae magister. I. In novum testamentum; II. In vetus testamentum, Romae 1932—33.

[55] P. Heusgen und H. Ostlender, Ein Fragment des Ezechielkommentars Alberts des Großen. Theol. Quartalschrift 1933, 493—503. H. Ostlender hat ferner in nicht weniger als

schung muß auch noch den Umfang der echten Predigten Alberts feststellen. Wir sind ja eigentlich nur dank der monumentalen Ausgabe von Quaracchi bei Bonaventura über die Echtheitsfragen bezüglich seiner Sermones ganz im klaren. Die Predigten des heiligen Thomas werden im Lichte der handschriftlichen Forschung in vielfach anderer Form und Gestalt uns entgegentreten, als wie wir sie aus den Druckausgaben kennen. Bei Albert ist hier noch volle Arbeit zu leisten. Die Durchforschung der Handschriften wird hier noch manches Ineditum zutage fördern. Allerdings ist kein Scholastiker auch nur annähernd, auch Thomas nicht, in so reichem Maße mit unechten Schriften bedacht worden wie Albert. Wenn man nur das Handschriftenverzeichnis der Münchener Staatsbibliothek durchsieht, welch eine Fülle von unechten oder doch recht zweifelhaften Schriften trägt hier den klangvollen Namen Alberts.

So bestätigt sich denn durch die Andeutungen über Alberts Inedita die Behauptung, daß er ein Autor ist, der in seiner vollen Bedeutung erst ganz entdeckt und erkannt werden will. Wenn man den Umfang der schriftstellerischen Tätigkeit Alberts betrachtet, wie sie sich in den 21 Folianten der Ausgabe von Jammy oder in den 38 Quartbänden der Ausgabe von Borgnet, in den in letzter Zeit zum erstenmal gedruckten Schriften aus seiner Feder und in der Fülle von unedierten Albertuswerken repräsentiert, dann tritt uns wirklich dieser deutsche Denker durch die ganze Wucht seiner beispiellosen literarischen Tätigkeit als ein großer Genius, wirklich als ein Albertus Magnus entgegen. Diese Größe steigert sich noch, wenn man bedenkt, daß Albert auf weiten Gebieten, besonders in der Aristotelesbearbeitung und Aristotelesverwertung, sich erst den Weg bahnen mußte und daß ihm außerdem wahrlich kein ungestörtes wissenschaftliches Arbeiten vergönnt war. Es ist wirklich staunenswert, wie er bei seiner mannigfachen Tätigkeit in den praktischen Berufen eines Provinzials, eines Bischofs, eines Kreuzzugspredigers, bei seinen langwierigen Wanderungen durch die deutschen Gaue und darüber hinaus usw. ein solch gigantisches wissenschaftliches Lebenswerk schaffen konnte. Ein Mann, der solch Gewaltiges schaffen konnte, mußte auch auf seine Zeit und vorerst auf diejenigen, denen sein Arbeiten und Sorgen galt, machtvoll einwirken und allenthalben Lust und Liebe zu wissenschaftlicher Tätigkeit wecken.

14 Handschriften den echten Kommentar zum Hohenliede festgestellt, ein Werk, das für die Kenntnis und Bewertung der Theologie und Mystik des Doctor universalis von großer Bedeutung ist. H. Ostlender, Alberts des Großen Kommentar zum Hohenliede. In: Scientia sacra. Theologische Festgabe. Zugeeignet Seiner Eminenz Karl Joseph Kardinal Schulte zum fünfundzwanzigsten Jahrestage der Bischofsweihe 19. März 1935, Köln und Düsseldorf 1935, 85—113.



Alberts wissenschaftliches Lebenswerk ist nicht bloß monumental durch den Umfang und die Ausdehnung, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Der Inhalt seiner Forschungsarbeit, wie sie in seinen Werken niedergelegt ist, trägt das Gepräge des Universalismus an sich und ist durch den weiteren Ehrennamen, der ihm zuteil geworden ist: Doctor universalis, zum Ausdruck gebracht. Es tritt diese Benennung erst später auf, aber sie bezeichnet recht zutreffend die geistige Individualität des großen Albertus, seinen schier unvergleichlichen wissenschaftlichen Universalismus. Wie in der Frühscholastik Hugo von St. Viktor, auch ein Deutscher, das ganze profane und religiöse Wissen seiner Zeit zu durchdringen und zu umspannen suchte und den schönen Satz niedergeschrieben hat: Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum,[56] so hat auch Albert der Große seine wahrheitsuchende Seele weit aufgetan für die Gesämtfülle des damaligen Wissens, das er nicht bloß reproduktiv in sich aufgenommen, sondern auch weiter entwickelt hat. Es läßt sich diese universalistische Geistesrichtung Alberts nicht leicht besser schildern, als es Baeumker getan hat:[57] „Dieser Albert ist ein grundgelehrter Denker und ein ebenso empfindsamer wie reicher Geist, der jede ihn treffende Bewegung aufnimmt und verarbeitet. Er steht in einer Periode mächtigster Erregung in der Welt der philosophischen und theologischen Spekulation, die durch mancherlei treibende Kräfte, insbesondere das aus der hellenischen Wissenschaft und dem Orient neu zuströmende Material, in eine gewaltige Gärung versetzt ist... Albert überschaut dies alles. Mit anschmiegender Biegsamkeit umfaßt er vielerlei: philosophische Spekulationen und positive theologische Wissenschaft, exakte Naturbetrachtung und gemütvolles Glauben, Scholastik und Mystik."

Wenn wir nun Alberts wissenschaftlichen Universalismus in seine einzelnen Elemente zerlegen wollen, können wir einen Universalismus der Quellenkenntnis und einen Universalismus der Wissenschaftsbeherrschung unterscheiden.

Albert ist Universalismus der Quellenkenntnis eigen, er hat von allen Scholastikern das umfassendste Material gesammelt und verarbeitet. „An Umfang des Quellenmaterials," bemerkt schon Haneberg,[58] „hat Albert nicht

[56] Hugo a St. Victor, Didascalcion l. 6 c. 3; PL 176, 801. Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, 233.

[57] Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 24. Vgl. auch Baeumkers Beurteilung der geschichtlichen Bedeutung Alberts in der Zeitschrift für Psychologie 46 (1908), 439f.

[58] B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (Abh. der philos.-philolog. Klasse der Bayer. Akademie der Wissenschaften XI), München 1866, 191f.

seinesgleichen." Sein unbestrittenes und für die Ausbildung der Hochscholastik grundlegendes Verdienst ist, wenn man auch die bisher in ihrem großen Umfang weniger bekannten Vorarbeiten der Philosophen der Artistenfakultät nicht übersehen darf, die Einführung des ganzen aristotelischen Schrifttums in die philosophische und theologische Gedankenwelt der Scholastik, die Schaffung eines großen Aristoteleswerkes, einer zusammenhängenden erklärenden Darstellung des gesamten Wissensstoffes, der in den logischen, sodann in den neuerschlossenen naturphilosophischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und naturwissenschaftlichen aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften sich darbot. Er hat hiedurch die aristotelischen Werke für die Scholastik mundgerecht gemacht: „Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles." [59] Der „neue Aristoteles" war wohl schon vom Ende des 12. Jahrhunderts an teils durch griechisch-lateinische teils durch arabisch-lateinische Übersetzungen in den Gesichtskreis des Abendlandes getreten in Entwicklungsphasen, von deren Schilderung wir hier selbstverständlich absehen müssen. Wir finden in der theologischen Scholastik diese Aristotelesschriften auch verwertet, zuerst mehr schüchtern bei Wilhelm von Auxerre, etwas mehr bei Philipp dem Kanzler, Roland von Cremona, Wilhelm von Auvergne, Johannes de la Rochelle, in umfassenderer Weise bei Alexander von Hales, Bonaventura usw. Aber die Aristoteleszitate sind hier mehr oder minder doch nur Ornament, die Aristotelesgedanken sind kein Bauglied, kein architektonisches Gesetz in diesen scholastischen Werken. Der Franziskaner Thomas von York hat in seiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts geschriebenen ungedruckten Metaphysik die aristotelische und die arabisch-jüdische Philosophie im weiten Umfange systematisch verarbeitet. Auch die Aristotelesverwertung der älteren Dominikanertheologen, wie Roland von Cremona, Richard Fitzacre, Hugo von St. Cher usw. hat kein anderes Gepräge. Da hat nun Albert in eindringendem Studium seine große Aristotelesenzyklopädie geschaffen und dadurch den Eingang der aristotelischen Gedanken, nicht bloß der Aristoteleszitate in die scholastische Philosophie und Theologie ermöglicht. Albert ist der Schöpfer des christlichen Aristotelismus, der freilich durch seinen Schüler Thomas von Aquin erst die volle Ausgestaltung und Bewährung erfahren sollte.[60]

[59] Physic. l. 1 tr. 1 c. 1.

[60] Zur neuesten Literatur über das Verhältnis Alberts des Großen zur aristotelischen Philosophie, über Alberts Aristotelismus vgl. G. Meersseman, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni 1—57. B. Geyer, De aristotelismo B. Alberti Magni. Atti della Settimana Albertina 63—80. Fr. Pelster, Zur Datierung der Aristotelesparaphrase Alberts des Großen. Zeitschrift

Wie schon bemerkt, dürfen wir bei der Betrachtung der großen aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts die Philosophen der Artistenfakultät nicht übersehen. Es hat Baeumker in seinen so überaus wertvollen und anregenden Veröffentlichungen über Alfred von Sareshel und Petrus von Hibernia, den Jugendlehrer des heiligen Thomas, auf diesen großen Einfluß der Philosophie der Artistenfakultät auf die Entstehung und Ausgestaltung des scholastischen Aristotelismus hingewiesen. Alfred von Sareshel hat nicht bloß in seiner Schrift De motu cordis den „neuen Aristoteles", namentlich die aristotelische Psychologie, in griechisch-lateinischen Übersetzungen benützt, sondern auch nach den Forschungen A. Pelzers einen Kommentar zu den Meteorologica geschrieben. In England haben auch Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort frühzeitig Kommentare zu einem großen Teil der neuerschlossenen Werke des Aristoteles geschrieben. Petrus von Hibernia hat Kommentare nicht bloß zu logischen Schriften des Stagiriten geschrieben. In Paris scheint in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts innerhalb der Artistenfakultät fast ausschließlich nur die aristotelische Logik (Logica vetus et nova) mit ihren bekannten aristotelischen und nichtaristotelischen Bestandteilen kommentiert worden zu sein. Wir besitzen hierüber ungedruckte Kommentare von Nikolaus von Paris, Martinus von Dacien, Wilhelm von St. Amour, Robert von Paris, Johannes Pagus usw. Wilhelm von Schyreswood und Lambert von Auxerre schrieben ungedruckte Lehrbücher der Logik. Von letzterem abhängig verfaßte Petrus Hispanus (der spätere Papst Johannes XXII.) seine oft kommentierten und auch häufig gedruckten Summulae logicales. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt in mehreren Handschriften auch anonyme Lehrbücher der Dialectica aus dieser Zeit, mit welchen ich mich bei einer anderen Gelegenheit befassen werde. Petrus Hispanus hat auch einen Kommentar zu De animalibus sowie eine großangelegte Psychologie im Anschluß an Aristoteles geschrieben. Wie sich die von mir im Clm. 9559 entdeckten umfangreichen Quaestionen Sigers von Brabant zu einem großen Teil des aristotelischen Schrifttums sich chronologisch zu den Aristoteleserklärungen Alberts verhalten, kann erst, wenn diese Aristoteleskommentare des Führers des Pariser lateinischen Averroismus ediert sind, untersucht und festgestellt

für kath. Theologie 56 (1932), 423—436. Derselbe, Beiträge zur Aristotelesbenützung Alberts des Großen 46 (1933), 450—463; 47 (1934), 55—64; M. Grabmann, Die wissenschaftliche Mission Alberts des Großen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus. Angelicum 3 (1929), 325—351. Für das Verhältnis Alberts des Großen zur arabischen Philosophie, besonders zu Averroes, siehe besonders M. M. Gorce O.P., L'essor de la pensée au moyen âge Albert le Grand—Thomas d'Aquin, Paris 1933. A. Masnovo, Alberto Magno e la polemica Averroista. Atti della Settimana Albertina 43—62. Derselbe, Ancora Alberto Magno e l'averroismo latino. Rivista di Filosofia neoscolastica 24 (1932), 217—226.

werden. Boethius von Dacien, das andere Haupt dieser philosophischen Bewegung, hat zu Beginn seines Topikkommentars ähnlich wie Albert ein großes Aristoteleswerk in Form von Kommentaren angekündigt. Doch sind von ihm bisher nur Erklärungen zu logischen Werken, vor allem sein hochbedeutsamer Topikkommentar, eine Sprachlogik, Sophismata und opuscula, deren Text diesem Bande einverleibt ist, handschriftlich nachgewiesen. Von einem anderen Averroisten Aegidius von Orléans besitzen wir Kommentare zur nikomachischen Ethik und zu De generatione et corruptione. Es ist hier auch noch ein nicht unerhebliches Material zu untersuchen. Wie aus diesen flüchtigen Andeutungen ersichtlich ist, haben die Professoren der Artistenfakultät rührig auf dem Gebiete der Aristoteleserklärung gearbeitet und auch selbständige philosophische Schriften im aristotelischen Geiste geschrieben. Es läßt sich jetzt noch nicht überschauen, wie Albert sich teils gebend teils empfangend zu dieser wissenschaftlichen Arbeit der Artistenfakultät verhalten hat.

Die inhaltliche Verwertung der aristotelischen Philosophie tritt bei Albert weniger in seinem Sentenzenkommentar als vielmehr in seiner Summa de creaturis und in der Summa theologica uns entgegen. Die Aristotelesforschung Alberts ist untrennbar von seiner ausgedehnten Kenntnis der arabisch-jüdischen philosophischen wie auch medizinisch-naturwissenschaftlichen Literatur. Namentlich hatte er, wie dies auch bei Thomas in seinen jüngeren Jahren sich zeigt, große Vorliebe für Avicenna. Indessen hat Albert sich gegenüber der arabisch-jüdischen Philosophie ein selbständiges Urteil bewahrt und hierdurch die Loslösung des reinen aristotelischen Gedankens von der arabischen, insbesondere averroistischen „Übermalung" eingeleitet und auch hier seinem Schüler Thomas vorgearbeitet.

Die Quellenkenntnis Alberts erstreckte sich nicht bloß auf die aristotelischen Werke und die arabisch-jüdische Wissenschaft, er besaß auch viel Zuneigung zu den Schriften und Ideen der Neuplatoniker, die auf sein Denken namentlich in späteren Jahren einen großen Einfluß gewannen und eine neuplatonische Strömung in seiner Spekulation zur Geltung brachten. Sein noch ungedruckter Kommentar zu De divinis nominibus wie auch sein Kommentar zum Liber de causis lassen uns diese neuplatonische Richtung noch deutlicher erscheinen. Neuplatonische Gedanken flossen Albert aus dem von ihm kommentierten pseudo-areopagitischen Schriftenkreis, aus dem Liber de causis, später, von 1268 ab, auch aus der von Wilhelm von Moerbeke übersetzten Στοιχείωσις θεολογική des Proklus, aus der arabischen Philosophie, vor allem Avicenna zu. Die neuplatonisierenden Neigungen Alberts, die bei ihm vielfach unausgeglichen und unvermittelt neben den aristotelischen Gedanken-

elementen stehen, sollten, wie wir weiter unten sehen werden, gerade bei der deutschen Schule Alberts eine ganz besonders ausgeprägte Gestalt annehmen.

Außer diesem ausgedehnten philosophischen Neuland, das sich dem rastlosen Forscherfleiß Alberts in der aristotelischen, arabisch-jüdischen, platonischen und neuplatonischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur erschloß, stand unserem Denker auch die ganze theologische Tradition offen. Die außerordentliche Belesenheit in den biblischen Schriften, die er großenteils auch kommentiert hat, teilt er mit seinen theologischen Zeitgenossen. In der patristischen Literatur zeigt er sich sehr bewandert, eine Väterkenntnis, die sich, wie schon die vielen langen Augustinuszitate beweisen, nicht bloß auf Florilegien usw. zurückführte, sondern großenteils auf eindringendem Studium der Originalien selbst beruht. Desgleichen zeigt Albert Vertrautheit mit den Werken der Frühscholastiker, des Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Gilbert de la Porrée, Bernhard von Clairvaux usw. Von den ihm zeitlich näher stehenden Scholastikern zitiert er mit Namensnennung Petrus Cantor, Alanus de Insulis, Simon von Tournai, Praepositinus, Wilhelm von Auxerre und Stephan Langton (Stephanus Cantuariensis). Von der verloren gegangenen Schrift De tomis des David von Dinant hat uns Albert dermaßen umfangreiche Texte an verschiedenen Stellen überliefert, daß G. Théry O.Pr. daraus so ziemlich das ganze Werk rekonstruieren konnte. Es ist die Quellenkenntnis und Quellenbenützung Alberts noch im einzelnen zu untersuchen. Wenn manche verstümmelte und entstellte Namen auftreten, so wird ein guter Teil auf Kosten der verwahrlosten Druckausgaben zu rechnen sein. Bei der Unmasse des verarbeiteten Quellenmaterials und bei den damaligen literarischen Hilfsmitteln sind historische Versehen und Irrtümer Alberts namentlich in der Geschichte der griechischen Philosophie verständlich.

Übrigens steht Albert seinem ungeheuren Quellenmaterial keineswegs als kritikloser Kompilator gegenüber. Seine Art der Quellenbenützung ist eine andere, als wie sie uns bei Vinzenz von Beauvais entgegentritt. Albert ist vor allem bestrebt, aus den Originalwerken selbst zu schöpfen und er ließ sich keine Mühe gereuen, um die Quellen selbst einsehen und verwerten zu können. Wie er in seinen Werken selber bemerkt, hat er auf seinen Wanderungen inner- und außerhalb Deutschlands Gauen die Bibliotheken durchsucht, alte, schwer leserliche Handschriften studiert. Sein Sinn für zusammenhängende Text- und Quellenstudien zeigt sich auch darin, daß er in seiner theologischen Summa lange Texte mitteilt zu Nutz und Frommen solcher Ordensgenossen, denen die Originalien nicht leicht zugänglich waren. Oft begegnen wir in Alberts Schriften der Wendung „in originali".

Albert nimmt nicht mechanisch Quellentexte herüber, um an diesen auctoritates dialektische Versuche zu machen, er sucht auch den wahren Sinn der Quellen methodisch durch Prüfung des Kontextes usw. festzustellen. In seiner Aristoteleserklärung nimmt er zu den verschiedenen ihm vorliegenden Aristotelesversionen Stellung, klagt oft auch bitter über die Verwahrlosung dieser lateinischen Übertragungen. Wenn auch die Methode der Aristotelesexegese bei Albert wenigstens in seinen gedruckten Kommentaren eine der Form nach andere ist als die bei Thomas [61] — Albert schreibt eine freie Paraphrase, Thomas eigentliche Kommentare — so berühren sich doch beide Scholastiker in dem Bestreben, womöglich den richtigen Gedankengang des Stagiriten festzustellen.

Gerade so wenig wie Thomas ist Albert blind abhängig von Aristoteles. In seiner gedruckten Aristotelesparaphrase ist Albert wohl in viel höherem Grade als Thomas Referent über die aristotelische Gedankenführung, aber in seiner Aristotelesverwertung wahrt sich Albert so gut wie Thomas ein selbständiges Urteil und es finden sich bei ihm kräftigere Worte der Kritik am philosophus als wie beim Aquinaten.

Aus diesen skizzenhaften Darlegungen dürfte sich genügend zeigen, wie Albert der Doctor universalis in der Quellenbenützung ist. Denifle und Ehrle haben mit Recht als ein Charakteristikum der blühenden Hochscholastik Sinn und Verständnis für zusammenhängendes Quellenstudium, namentlich Väterstudium, gesehen.[62] Die Verfallszeit der Scholastik setzt mit dem Abnehmen dieses Verständnisses und mit dem damit innerlich zusammenhängenden Überhandnehmen subtiler Dialektik ein. Hiemit ist auch Alberts überragende Stellung in der Hochscholastik ausgesprochen: die Inaugurierung des Quellenstudiums, namentlich auch des philosophischen Quellenstudiums im großen Stile.[63]

Albert ist auch Doctor universalis durch seinen Universalismus in der Beherrschung der Wissenschaften. An Umfang der von ihm bearbeiteten Wissensgebiete überragt er alle Scholastiker. In einem weiten Bogen umspannt er sein wissenschaftliches Lebenswerk das Gesamtgebiet der damaligen Naturwissenschaften, die ganze Philosophie, die spekulative Theologie

[61] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 266—313 (Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin).

[62] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis III, IX; F. Ehrle, Martin de Alpartils Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII, I, Paderborn 1906, 462.

[63] Über Alberts Quellen und Quellenstudium handelt ausführlich und gründlich F. Pangerl, Studien über Albert den Großen: Zeitschrift für kath. Theologie 36 (1912), 536—549 (Die Literatur bei Albert dem Großen).

(Dogmatik und Moral), die Exegese, die geistliche Beredsamkeit (sermones), die Liturgik, Aszese und Mystik. Die Größe Alberts als Naturforscher wächst in den Augen der Fachleute, je mehr seine Anschauungen und Lehren Gegenstand vorurteilsfreien Studiums werden. Man feiert gewiß mit Recht die Leistungen Roger Bacons im Bereiche der exakten Naturwissenschaften, aber in den beschreibenden Naturwissenschaften steht der englische Franziskaner hinter dem deutschen Dominikaner sehr weit zurück. Wie Roger Baco war auch Albert davon überzeugt, daß in den Naturwissenschaften allein mit allgemeinen Theorien und syllogistischer Technik nichts zu machen ist, daß hier das experiri, die Beobachtung, die Führung zu übernehmen habe. Albert gebraucht nicht so häufig als Roger Baco und auch nicht mit dem polemischen Akzent gegen bisherige Arbeiten und Arbeitsweisen das Wort Beobachtung, aber er hat praktisch, freilich auf anderen Gebieten als der englische Naturforscher, sorgfältige Beobachtungen gemacht. Hier möge es genügen, einige Zeugnisse moderner Naturforscher anzuführen. H. Stadler, der Alberts Tiergeschichte nach der Kölner Urschrift herausgab, steht nicht an, Albertus „einen Beobachter ersten Ranges" zu nennen.[64] H. Hertwig schreibt in seinem Lehrbuch der Zoologie:[65] „Von Albertus Magnus steht es fest, daß er in seinen zoologischen Schriften sich bemühte, wo es ihm nur möglich war, sich auf eigene Beobachtung zu stützen." H. Balß faßt sein Urteil über die Zoologie Alberts so zusammen: „So ist Albertus ein echter Biologe im heutigen Sinne des Wortes und man kann ihn mit Zaunick mit Recht als den Praerenaissancezoologen bezeichnen. Denn seiner Zeit war er vorausgeeilt; Nachfolger, die wie er die Natur nicht nur von der ästhetischen Seite, sondern auch um ihrer selbst willen beobachteten, erwuchsen ihm in den folgenden Jahrhunderten keine mehr. Wenn wir die großen deutschen Naturbeobachter nennen, einen Gesner, Alfred Brehm und andere, dann kann auch der stille Dominikanermönch einen Platz unter ihnen beanspruchen, der als erster die gesamte Tierwelt mit seinen Augen aufnahm, Albertus der Große."[66] Über Albert als Botaniker haben E. Meyer und Jessen, dem wir die kritische Ausgabe seines Werkes De vegetabilibus danken, und Fellner ähnliche Worte der Anerkennung gefunden. Das 6. Buch von De vegetabilibus erscheint im Lichte dieser fachmännischen Urteile als die „erste beschreibende Flora in Europa". „Eigene, zum Teil sehr genaue Beschreibungen und Betrachtungen geben

[64] H. Stadler, Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Kölner Autogramm in seiner Tiergeschichte: Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte 1908, I, Leipzig 1909, 29—37.

[65] H. Hertwig, Lehrbuch der Zoologie[9], Jena 1910, 8.

[66] H. Balß, Albertus Magnus als Zoologe, München 1928, 141.

diesem Buche großen Wert."[67] Alberts „Tierkunde und Pflanzenkunde", so schreibt K. Sudhoff,[68] „bedeuten eine Epoche in der botanischen Forschung. Die Botanik hat er seit Theophrastus zum erstenmal wieder wirklich wissenschaftlich erfaßt, die Zoologie seit Aristoteles." Auch Alberts Geologie wird Sinn für Beobachtung zugesprochen. P. Duhem rühmt der Geologie Alberts nicht bloß große Belesenheit in der griechischen, lateinischen und arabischen Literatur nach, sondern hebt auch die Fülle selbständiger, sehr scharfer und richtiger Beobachtungen sowie auch die Zusammenfügung der Erkenntnisse und Erfahrungen zu einem streng logisch geordneten System hervor.[69] Selbständige Gedanken entwickelt Albert auch in seinen Beweisen für die Kugelgestalt der Erde. Man hat in seinen kosmographischen Ideen schon eine Andeutung der Laplaceschen Theorie sehen wollen.[70] Endlich hat Albert auch als Geograph Anerkennung gefunden. Kretschmer bezeichnet seine Schrift De natura locorum „als den ersten Versuch einer vergleichenden Erdkunde".[71] Desgleichen nimmt Albert in der Geschichte der Chemie des Mittelalters einen ehrenvollen Platz ein. Die Hochschätzung Alberts als Naturforscher zeigt sich auch in der Benennung Doctor expertus, die ihm in den von Kardinal Ehrle edierten mittelalterlichen Verzeichnissen scholastischer Ehrentitel beigelegt wird.[72] Aus diesen kurzen Andeutungen über Alberts Leistungen als Naturforscher dürfte ersichtlich sein, daß unser Scholastiker eigentlich schon auf dem Gebiete der Naturwissenschaften ein Doctor universalis ist. Und doch ist dies nur ein Teil seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit, gleichsam der sichere empirische Unterbau seines gewaltigen Wissensgebäudes.

[67] E. Meyer, Geschichte der Botanik, Königsberg 1854—1857, IV, 64ff.; K. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit in kulturhistorischer Entwicklung, Leipzig 1864, 155f.; St. Fellner, Albertus Magnus als Botaniker, Wien 1881; vgl. auch J. Wimmer, Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus, Halle 1908; H. Fischer, Mittelalterliche Pflanzenkunde, München 1929, 34—72. Die Literatur über Alberts Stellung zur Naturwissenschaft ist zusammengestellt bei Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 742 und besonders vollständig bei G. Sarton, Introduction of the History of Science II, Baltimore 1931, 934—944. Vgl. auch oben S. 332.

[68] K. Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin (3. u. 4. Aufl. von J. L. Pugels, Einführung in die Geschichte der Medizin), Berlin 1922, 191.

[69] P. Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci II, Paris 1909, 317.

[70] P. Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique: Revue Thomiste I (1893), 58ff.

[71] K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter (Geographische Abhandlungen, hrsg. von A. Penck, IV, 1), Wien-Olmütz 1889; vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III, 450—453.

[72] Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters 38, 42, 44.

Zunächst erhebt sich auf diesem Unterbau die philosophische Spekulation Alberts, welche die weiten Gebiete der Naturphilosophie, der Psychologie, Metaphysik, Ethik und Staatsphilosophie und der Logik zum Gegenstand hat. Seine philosophische Arbeit ist zum großen Teil in seinen Paraphrasen zu den einschlägigen aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften, sodann in einzelnen opuscula, in der Summa de creaturis und in Partien seines großen theologischen Werkes niedergelegt. Wir haben schon gesehen, wie Mitwelt und Nachwelt ihn hauptsächlich als den philosophus, als den magnus philosophus gefeiert und damit den gewaltigen Eindruck seiner philosophischen Gesamtarbeit wiedergegeben hat. Durch seine umfassenden rein philosophischen Werke hat Albert dem philosophischen Wissen in der Scholastik einen selbständigen Eigenwert gesichert. Er und sein Schüler Thomas von Aquin haben durch ihr Beispiel und durch ihren Einfluß hingewirkt, daß auch solche philosophische Probleme, von denen kein unmittelbarer theologischer Ertrag zu erwarten war, monographisch behandelt wurden.[73] Durch diese Verselbständigung der Philosophie wurde weder bei Albert noch bei Thomas die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie gestört und auch die Zielrichtung des philosophischen Denkens zur theologischen Spekulation hin keineswegs beseitigt. Albert widmet rein philosophischen Erörterungen seine Denkkraft, er stellt aber auch sein philosophisches Können in den Dienst der Theologie.

Alberts theologische Spekulation ist im ganzen und großen noch zu wenig durchforscht. Es kommen hier in erster Linie sein Sentenzenkommentar, seine theologische Summa und auch seine Kommentare zum Pseudo-Areopagiten in Betracht. Der Kreis der eigentlich theologischen Arbeiten Alberts wird durch seine ungedruckten Werke wesentlich erweitert. Der ungedruckte Kommentar zu De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten ist für die spekulative Gotteslehre der Scholastik, speziell für deren neuplatonische Elemente, von hohem Erkenntniswert. Die ungedruckten Teile der Summa de creaturis ergänzen und vervollständigen unsere Erkenntnis der Moral, der Inkarnationslehre, der Sakramentenlehre und Eschatologie Alberts. Die Dogmatik Alberts des Großen ist noch zu wenig bekannt. Wir besitzen noch nicht genügend Spezialuntersuchungen hierüber. Sein Sentenzenkommentar zeigt, wenn wir ihn mit anderen vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen parallelen Werken eines Odo Rigaldus, Richard Fishacre, Hugo von St. Cher usw. vergleichen, doch eine Reihe neuer selbständiger Fragestellungen und Ge-

[73] Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, Augsburg 1925. Derselbe, Der Wissenschaftsbegriff des heiligen Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft, Köln 1934.



dankengänge. Seine Auffassung vom Wesen der theologischen Wissenschaft, wie er sie an der Spitze seines Sentenzenkommentars und seiner theologischen Summa darlegt, ist in gleicher Weise von Frömmigkeit und strenger Wissenschaftlichkeit getragen. Er faßt gleich dem heiligen Bonaventura die Theologie als scientia affectiva, als scientia secundum pietatem auf und sieht in ihr mit Thomas von Aquin (freilich noch nicht in der gleichen ausgearbeiteten Weise) eine scientia argumentativa.[74] Seine unvollendete, aus der Spätzeit seines Forscherlebens stammende Summa theologiae ist auf den Gebieten der Gotteslehre,[75] Trinitätslehre und Schöpfungslehre schon durch ihre Ausführlichkeit und dann auch durch ihre reiche Inhaltlichkeit eine ganz bedeutende Leistung. M. J. Scheeben[76] macht darauf aufmerksam, daß die Bedeutung des trinitarischen Hervorgangs des Heiligen Geistes im Gegensatz zum Ursprung der zweiten Person nirgends gründlicher und erschöpfender behandelt ist als in der theologischen Summa Alberts, ja daß Albert fast der einzige ist, der diese Frage ex professo behandelt. Es hat vor allem A. Stohr in seinen die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge aufhellenden Untersuchungen über die Trinitätslehre der Hochscholastik auf die hervorragende Stellung Alberts auf diesem Gebiete hingewiesen.[77] Seine tiefschürfende Monographie über die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg läßt uns auch die hohe Bedeutung der Trinitätslehre seines Lehrers Albertus Magnus erkennen. Wie tief und allseitig Albertus Magnus auf dem Gebiet der Schöpfungslehre die Lehre von der göttlichen Vorsehung und vom Fatum behandelt hat, ist aus einer sehr gründlichen Monographie von J. Goergen ersichtlich.[78] Neueste Unter-

[74] C. Feckes, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen. Zeitschrift für kath. Theologie 54 (1930), 1—39. M. Cuervo O.P., La teología como ciencia y la sistematización teológica según S. Alberto Magno. Ciencia Tomista 46 (1932), 173—199. M. Grabmann, De quaestione: „Utrum theologia sit scientia speculativa an practica" a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata. Atti della Settimana Albertina 107—126.

[75] C. Schmieder C.S.Sp., Alberts des Großen Lehre vom natürlichen Gotteswissen, Freiburg 1932. H. Kühle, Die Entfaltung des Gottesbegriffs zum Begriff des höchsten Gutes nach Albert dem Großen, Münster 1931.

[76] M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, 98.

[77] A. Stohr, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift 106 (1925), 113—135; Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura (Münsterische Beiträge zur Theologie 3), Münster 1923; Die Trinitätslehre des Ulrich von Straßburg (ebenda 11), Münster 1928. Vgl. auch M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus II. Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen, Münster 1930, 394 ff., 576 ff., 618 ff.

[78] J. Goergen, Des heiligen Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg, Vechta 1932.

suchungen stellen auch die Gedankentiefe und Gedankenfülle von Alberts Gnadenlehre ins Licht.[79] Desgleichen hat der große Scholastiker auch eine tiefe Auffassung vom Wesen der Kirche.[80] Man beginnt auch, seine Inkarnationslehre in einzelnen Punkten darzustellen.[81] Die Verwertung des neuaufgefundenen Teiles seiner Summa (de creaturis): De incarnatione wird hier auch eine Bereicherung der bisherigen Erkenntnisse zur Folge haben. Auf dem Gebiete der Mariologie hat Albert der Große unter den Theologen der Hochscholastik wohl am meisten geschrieben. In seinem Sentenzenkommentar, in seinen exegetischen Werken, in seinem umfangreichen Mariale ist eine Fülle von dogmatischen und aszetischen Gedanken und Anregungen über Maria enthalten. Seinem ungedruckten Werke De bono sive de virtutibus hat er eine kleine Abhandlung über die Jungfräulichkeit Mariens eingefügt. In seiner kleineren, in zwei Münchener Handschriften erhaltenen Abhandlung De bono begegnet uns ein sehr ausführlicher Exkurs über den gleichen Gegenstand. Albert hat jede Gelegenheit benützt, um seine Verehrung und Liebe zu Maria auszudrücken. Mariologische Arbeiten von ihm, besonders eine Erklärung zum Ave Maria, sind noch ungedruckt.[82] Desgleichen ist Albert in der Eucharistielehre unter den Theologen des 13. Jahrhunderts der fruchtbarste Autor.[83] Außer den streng dogmatischen Darlegungen im 4. Buch des Sentenzenkommentars und in dem die Sakramentenlehre enthaltenden ungedruckten Teile der Summa de creaturis kommen hier seine früher ohne Grund Thomas von Aquin zugeschriebenen, auch frühzeitig ins Deutsche übersetzten Sermones de corpore Christi, dann seine umfangreichen Schriften De eucharistiae sacramento und De sacrificio missae in Betracht. Das erstere Werk, ein Buch von großer Gedankentiefe und ergreifender Innigkeit,

[79] H. Doms, Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus, Breslau 1929. M. J. Congar O. P., Albert le Grand théologien de la grâce santifiante. Vie spirituelle 34 (1933), 1909—140. Th. Graf O.S.B., Die Lehre des heiligen Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden. Divus Thomas 10 (1932), 294—326. R. Garrigou-Lagrange O.P., La volonté salvifique et la prédestination chez le B. Albert le Grand. Revue Thomiste 36 (1931), 371—385.

[80] W. Scherer, Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche, Freiburg 1928.

[81] M. Pollet O.P., Le Christ d'après saint Albert le Grand. Vie spirituelle 34 (1933), 78—108.

[82] J. M. Bover S.J., La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno, Gregorianum 7 (1926), 511—548. H. Albers, La mediación universal de la S. Virgen según el B. Alberto Magno. La vida sobrenatural 18 (1929), 244—264, 312—325, 370 bis 377; 19 (1930), 15—23, 171—176. J. Bittremieux, S. Albertus Magnus, Ecclesiae Doctor, praestantissimus Mariologus. Ephemerides theologicae Lovanienses 10 (1933), 217—231.

[83] A. Lang, Zur Eucharistielehre des heiligen Albertus Magnus. Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum. Divus Thomas 10 (1932), 124—142.

gehört zu dem Schönsten, was über diesen erhabenen Gegenstand je geschrieben ist, und hat auch die Eucharistielehre der deutschen Mystik beeinflußt. Alberts Meßerklärung in der Schrift De sacrificio missae wird von dem besten Kenner auf diesem Gebiete, von A. Franz, als eine selbständige Tat gewertet:[84] „Der selige Albertus entnimmt seine Beweisführung meist der Heiligen Schrift, in deren Anwendung er als gerühmter Interpret der heiligen Bücher eine staunenswerte Gewandtheit und fast durchweg einen guten Geschmack bekundet." Er ist ein Gegner der Erklärungsmethode Amalars von Metz, der auch Thomas folgt. „Um so überraschender ist es, daß der gottinnige, zu mystischer Betrachtung geneigte Albertus in seinem hauptsächlich aszetische Zwecke verfolgenden Buche dieser allein herrschenden Methode den Krieg erklärt und das nicht zaghaft und schüchtern, sondern in heftigen Angriffen und Ausdrücken, welche seine tiefe Abneigung gegen die Spielereien derselben verraten." Albert ist allein „unter den großen Geistern der scholastischen Zeit gegen die Geschmacklosigkeiten der traditionellen Meßerklärungen aufgetreten". Allüberall, wo in einem dogmengeschichtlichen Längsschnitt die Entwicklung von großen theologischen Fragen im 13. Jahrhundert aufgezeigt wird — ich erinnere hier vor allem auf die in letzter Zeit viel untersuchten Gebiete der Buß- und Reuelehre — tritt Albert auch als hervorragender Theologe uns entgegen. Die Gedankenfülle und Gedankentiefe der Moraltheologie Alberts hat uns H. Lauer in einem schönen zusammenfassenden Werk enthüllt. Für die Ethik und Moraltheologie Alberts des Großen enthalten die so überaus wertvollen, aus den Handschriften reichlich schöpfenden Abhandlungen von O. Lottin O.S.B. über ethische und moraltheologische Probleme der Scholastik eine Fülle von ideengeschichtlichen Erkenntnissen und Ergebnissen. Das ungedruckte Werk De bono sive de virtutibus, auf welches schon mehrfach hingewiesen wurde, stellt Alberts Ethik und Moraltheologie gerade nach der philosophischen, spekulativen Seite in ganz neue Beleuchtung. Die Heiligsprechung Alberts des Großen und seine Erhebung zum Doctor Ecclesiae ist besonders auch der Erforschung seiner Bibelkommentare und seiner Exegese zugute gekommen. Ich habe bereits auf die literarhistorischen Funde und Feststellungen von P. Vosté und P. Meersseman und H. Ostlender hingewiesen. P. Vosté und P. A. Vaccari S.J.[85] haben auch über die exegetische Methode Alberts interessante Beobachtungen gemacht. Albertus Magnus tritt uns als einer der größten Exegeten des Mittelalters, der

[84] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 469 ff.

[85] J. Vosté, S. Albertus Magnus Sacrae Paginae interpres I, 3—63. A. Vaccari S.J., S. Albertus Magnus Sacrae Scripturae interpres. Atti della Settimana Albertina 127—152. Derselbe, Alberto Magno e l'exegesi medievale. Biblica 13 (1932), 257—272, 363—384.

sich mit seinem gewaltigen Geiste in das Wort Gottes versenkt hat, entgegen. Man braucht bloß seinen Prolog zum Johannesevangelium, der zum Großartigsten, was je über die Eigenart dieses Evangeliums geschrieben wurde, zählt, zu lesen, um Alberts erhabene Auffassung von der Heiligen Schrift zu erkennen. Nach P. Vosté bedeuten Alberts Bibelkommentare geschichtlich den Übergang von Hugo von St. Cher zu Thomas von Aquin, den Übergang von einer noch nicht von der Glossenmethode losgelösten Bibelerklärung zu einer den Inhalt der Heiligen Schrift auf Grund einer logischen und theologischen Untersuchung des Literalsinnes feststellenden Exegese. Die Methode der Aristoteleserklärung wurde auch auf das Gebiet der Bibelerklärung übertragen. Auch für die Fragen der biblischen Einleitung finden sich bei Albert gute Beobachtungen und Feststellungen. H. Ch. Scheeben faßt die diesbezüglichen Hauptergebnisse von P. Vosté so zusammen:[86] „Albert hat bereits den Charakter der Evangelien richtig erkannt und bei Matthäus die logische, bei Lukas die chronologische Ordnung gesehen und in Johannes den Rekapitulator zu den vorausgehenden Evangelien. Auf der Exegese Hugos von Saint-Cher weiterbauend, stellt Albert den Literalsinn in den Vordergrund seiner Exegese. In der Benützung der Quellen erweist sich Albert als wahrhaft universal. Zwar hat er weder Griechisch noch Hebräisch verstanden, aber er hat doch gelegentlich Worte aus diesen Sprachen zur Erläuterung herangezogen. Manche Schriften der Väter werden nach den Originalen, nicht nach den Florilegien zitiert. Albert beschränkt sich nicht auf die Theologie allein, sondern flicht häufig Erläuterungen aus der Naturwissenschaft ein, vor allem nimmt er im Gegensatz zu den meisten übrigen Kommentaren vielfach Bezug auf das Zeitgeschehen." Auch P. Vaccari hebt den wissenschaftlichen Charakter der Exegese Alberts, sein Bestreben den Literalsinn aufzuhellen und den theologischen Gedankengehalt der Heiligen Schrift herauszuarbeiten hervor, weist auch auf seine zutreffenden Bemerkungen über die Chronologie des Lebens Jesu hin und rühmt ganz besonders sein auf einer immensen Vertrautheit mit den Schrifttexten beruhendes Verfahren, einen Bibeltext durch Anführung von anderen parallelen Schriftstellen zu erklären und zu beleuchten (Bibliam per Bibliam explicare). Albert betätigt diese auch bei seinen Zeitgenossen übliche Methode in einem solch überwältigenden Grade, daß man, wenn (per impossibile) die Vulgata verloren ginge, man sie aus den Bibelzitaten bei Albert vollständig wiederherstellen könnte. Sein großer Kommentar zum Lukasevangelium, den er als Bischof von Regensburg geschrieben hat, ist vielleicht das bedeutendste exegetische Werk, das die Scholastik des 13. Jahrhunderts hervorgebracht hat. An vielen Stellen tritt uns Alberts

[86] Theologische Revue 33 (1934), 4.

tieffromme, von inniger Liebe zu Jesus Christus erfüllte Persönlichkeit lebendig vor die Seele. „Liber ille," so schreibt Petrus von Prussia,[87] „spirat caelestium charismatum singularem suavitatis odorem."

Wir kommen damit von selbst zur Mystik Alberts des Großen.[87a] Als Krönung von Alberts literarischer Lebensarbeit, als Schlußwort, als Abschiedsgabe, als Schwanengesang Alberts wurde das gedankentiefe und innige Büchlein De adhaerendo Deo bezeichnet und gefeiert. W. Preger hat Alberts Verhältnis zur deutschen Mystik aus den Gedankengängen dieses Schriftchens bestimmt. Ich habe dieses Büchlein als ein Werk des bayerischen Benediktiners Johannes von Kastl aus dem beginnenden 14. Jahrhundert nachgewiesen. Albert hat nach dem Stamser Katalog eine Schrift De perfectione vitae spiritualis geschrieben, die von dem Büchlein De adhaerendo Deo verschieden ist und uns nicht erhalten ist. Oder hat Johannes von Kastl die Schrift De perfectione vitae spiritualis überarbeitet und am Schluß durch eine Reihe von Kapiteln ergänzt? Dagegen sprechen aber die an den Beginn anderer Schriften Johannes' von Kastl gemahnende Einleitung des Büchleins De adhaerendo Deo, die augenscheinliche Ideenübereinstimmung mit der Schrift De lumine increato des Johannes von Kastl sowie die Tatsachen, daß das Büchlein De adhaerendo Deo reichlich mystische Autoren des 14. Jahrhunderts benützt und bisher in keiner Handschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts nachgewiesen ist. Wenn auch die nüchterne, von Werten und Wünschen des Gemütes absehende historische Forschung diese Schrift aus dem literarischen Nachlaß Alberts streichen muß, so hört dieser damit nicht auf, eine auf dem Gebiete gottinniger Frömmigkeit, der Aszese und Mystik heimische und anregende Persönlichkeit zu sein. Man braucht bloß den Prologus zu seiner theologischen Summa zu lesen, um die tiefreligiöse Richtung und Stimmung der Theologie Alberts wahrzunehmen. Die Theologie ist für ihn eine scientia secundum pietatem, eine scientia affectiva. Auf die aszetisch-mystische Einstellung seiner eucharistischen Werke habe ich soeben aufmerksam gemacht. Aus den exegetischen Werken Alberts leuchten an vielen Stellen Gedanken und Gesinnungen inniger Gotthingegebenheit und glühender Liebe zum Heiland hervor. Da wo Petrus de Prussia von Alberts Andacht zum Leiden

[87] B. Alberti Doctoris magni De adhaerendo Deo libellus. Accedit eiusdem Alberti vita. Antverpiae 1621, 264.

[87a] Zur Theorie der Mystik bei Albertus Magnus vgl. R. Garrigou-Lagrange O.P., L'union de la vie intellectuelle et de la vie intérieure. Vie Spirituelle 25 (1933), 50—64. B. Lavaud O.P., Les dons du S. Esprit d'après le B. Albert le Grand. Revue Thomiste 36 (1932), 386—407. G. Meersseman O.P., Le caractère immédiate de la contemplation mystique d'après le B. Albert le Grand. Ibid. 408—421. M. Viller, Albert le Grand (saint). Dictionnaire de Spiritualité I, 277—283.

Christi spricht, beruft er sich vornehmlich auf Texte des Lukaskommentars.[88] Albert hat allein von den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts das ganze Schrifttum des Pseudo-Areopagiten kommentiert. Sein großer ungedruckter Kommentar zu De divinis nominibus, unter dessen Einfluß die Summa seines Schülers Ulrich von Straßburg steht, wird in seiner Beziehung zum Neuplatonismus der deutschen Mystik Meister Eckharts noch zu untersuchen sein. Albert wird mit Recht von seinem deutschen Ordensgenossen Heinrich von Herford als „in omnibus Deo deditus et devotus" bezeichnet.[89]

So lassen denn die Namen Alberts des Großen: Albertus Coloniensis, Teutonicus, Magnus, Doctor universalis uns die verschiedenen Seiten und Formen des Geisteslebens dieser gewaltigen Persönlichkeit erkennen. Eine Zusammenfassung von all dem, was wir im Spiegel dieser Benennungen über Albert erkannt haben, bildet im gewissen Sinne das wissenschaftliche Charakterbild, das der Dominikanerhistoriker Bernard Guidonis in seinem ungedruckten Traktat De viris illustribus ordinis predicatorum von seinem großen Ordensgenossen entworfen hat:[90] Dominus frater Albertus Theutonicus episcopus Ratisponensis, maximus in phisicis et divinis. Hic multa et diversa volumina dereliquit toto orbi, que ad expositionem sacre scripture et aliarum scientiarum scripsit, intellectu profunda, sensibus et sententiis alta. Quorum numerum et nomina hic ponere esset longum. Circa finem vero dierum suorum librum de sacramento altaris edidit, in quo evidenter ostendit et sinceritatem fidei sue in Deum et fervorem devotionis ad divine incarnationis sacratissimum mysterium et, qua excellebat, scientiam divinarum scripturarum. Episcopatum Ratisponensem coactus recepit, sed paulo post tamquam carbonem ardentem manum adurentem obtenta cessione abiecit et ad paupertatem ordinis rediit. Obiit anno Domini M°CC°LXXX°.[91]

Sehen wir nunmehr, wie diese geistesgewaltige, so überaus reiche und so ergreifend reine Persönlichkeit auf das wissenschaftliche Forschen und

[88] Petrus de Prussia a. a. O. 183 (c. 21).

[89] Henricus de Hervordia, Chronicon 201.

[90] Cod. 1514 fol. 7v der Stadtbibliothek Frankfurt (zitiert von Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 174).

[91] Vgl. damit die schöne Charakteristik Alberts des Großen durch A. Schneider, der in seiner Psychologie Alberts des Großen uns die bedeutendste ideengeschichtliche Untersuchung über die Philosophie des großen deutschen Scholastikers geschenkt hat: „In Albert steht der größte Gelehrte seiner Zeit vor uns; in ihm eint sich in seltener Synthese der Schwung begrifflicher Spekulation mit der Nüchternheit empirischer Beobachtungsgabe, der Scharfsinn des Intellekts mit echt deutscher gemütvoller Hingabe an die Natur, eine kaum mehr steigerungsfähige Energie mit größter Uneigennützigkeit, der Geist der wissenschaftlichen Theorie mit der Verkörperung des sittlichen Ideals, einem reinen und makellosen Leben." A. Schneider, Albertus Magnus (Rektoratsrede) 27.



Arbeiten und auf das religiöse Denken und Leben, auf Scholastik und Mystik, überhaupt auf das Geistesleben des Mittelalters eingewirkt hat.

II. Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik.

1. Einfluß auf die deutsche Scholastik und Mystik.

Albert der Große hat schon zu Lebzeiten einen gewaltigen Eindruck auf seine Zeit als überragender Denker und Forscher ausgeübt. In dem Gedicht De statu curiae des Magisters Heinrich des Poeten ist von einem großen Philosophen die Rede, der am päpstlichen Hofe als ein Wunder der Wissenschaft gefeiert wurde.

„Est illic aliquis, qui si combusta jaceret,
Inventor fieret, philosophia, nove.
Erigeret meliore modo novus editor illam
Vinceret et veteres artis honore viros.“

H. v. Grauert [92] sieht in diesem Philosophen Thomas von Aquin, der am Hofe Urbans IV. in Orvieto eine überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und, unterstützt von seinem des Griechischen kundigen Ordensgenossen, dem päpstlichen Pönitentiar Wilhelm von Moerbeke, aristotelische Studien betrieb. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Heinrich der Poet unter diesem philosophischen Universalgenie Wilhelm von Moerbeke, den Übersetzer aristotelischer und neuplatonischer Schriften gemeint hat. Aber ich möchte hier an Albertus, der auch vorübergehend am Hofe Urbans IV. geweilt hat, denken. Im Cod. 278 von Einsiedeln, einer Sammlung von Predigten und Sprüchen deutscher Mystiker, werden Bischof Albrecht folgende Worte in den Mund gelegt: „ich weis wol, daß ich ein guoter pfaffe bin, und waeren alle diu buoch verbrant diu in der alten und in der niuwen ê ie geschrieben wurden, ich wolte us mines herzens künsten, die ich von gotte enpfangen han, die heiligen schrift widerbringen“.[93]

Alberts Ansehen bei seinen Zeitgenossen zeigt sich auch darin, daß er mehrfach entgegen der damaligen Sitte mit Namen zitiert wird. In einem

[92] H. Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Klasse XXVII, 1—2, München 1912. Derselbe, Magister Heinrich der Poet. Ein Hinweis mit Nachträgen zur Kulturgeschichte und Organisation der Kurie: Hist. Jahrbuch 33 (1912), 936. H. Ch. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens 65—71. Eckl, Urban IV. und Deutschland (ungedruckte Münchener Dissertation) 1917.

[93] M. Grabmann, Ist das „philosophische Universalgenie“ bei Magister Heinrich dem Poeten Thomas von Aquin? Hist. Jahrbuch 38 (1917), 315—320.

zu Montpellier im Jahre 1267 abgeschlossenen anonymen Kommentar zur Sphaera des Johannes de Sacrobosco, der im Cod. Q. 188 der Erfurter Stadtbibliothek erhalten ist, ist Alberts Kommentar zu De caelo et mundo und seine Schrift De natura locorum benützt und Albert als frater Albertus mit Namen aufgeführt. In der Frage: Utrum anima sit forma corporis (fol. 34v) ist auch Thomas mit Namen aufgeführt. In der anonymen Summa philosophiae, die L. Baur seiner herrlichen Ausgabe der Werke des Robert Grosseteste beigefügt hat und die sicherlich noch aus den Lebzeiten Alberts stammt, ist er sehr häufig speziell in den naturwissenschaftlichen Partien als Albertus Coloniensis zitiert. Auch Siger von Brabant zitiert Albert und Thomas, so in den ungedruckten Metaphysikquästionen, wo er Albert als Albertus Commentator und Thomas als frater Thomas anführt.[94] Eine zeitgenössische Stimme, die das Lob Alberts des Großen kündet, ist der niederländische Dichter Jakob von Maerlant, der am Anfang seiner noch zu Lebzeiten des Doctor universalis entstandenen Dichtung „Naturen Bloeme" die großen Vertreter der Naturwissenschaft bis auf seine Zeit verherrlicht. Er schließt diesen poetischen Rundgang durch die Geschichte der Naturwissenschaften mit folgenden Worten auf Albert den Großen:

Maer daer ic dit unt hebbe bescreven,
Heb ic von broeder Albrechte
Van Coelne, dein man vil unt rechte
Heten mach Bloeme des clerghien:
op hem der ic coenlike lien.

Jakob von Maerlant ist der irrigen Auffassung, daß das Werk De rerum natura, dessen poetische Bearbeitung das Thema seiner Dichtung ist, von Albert stammt. Bekanntlich ist Thomas Cantiprantanus der wirkliche Verfasser. Wir haben hier einen Fall dafür, daß schon zu Lebzeiten Alberts ihm unechte Schriften zugeteilt wurden.[95]

[94] M. Grabmann, Neuaufgefundene Quästionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559): Miscellanea Francesco Ehrle I, Roma 1924, 135. — Auch in einem gleichfalls aus der Artistenfakultät stammenden und allem Anschein nach noch aus der Lebzeit Alberts stammenden Metaphysikkommentar, der im Cod. Vat. lat. 2173 (fol. 76r—209r) erhalten ist, wird Albert mehrfach zitiert (fol. 98v, 101r, 141r). Ich werde über diesen Metaphysikkommentar, der teilweise von Heinrich von Brüssel stammt, bei anderer Gelegenheit handeln.

[95] Jacob von Maerlant's Naturen Bloeme, uitgeven doon Dr. E. Verwijs, Groningen 1878, 5. J. H. Bormans, Thomas de Cantimpré indiqué comme une des sources où Albert le Grand et sourtout Maerlant ont prisé les matières de leurs écrits sur l'histoire naturelle. Bulletin de l'Académie Royale de Belgique 29 (1852), 132—159.

Albert hat seinen wissenschaftlichen Einfluß vor allem in deutschen Landen auf seine Schule und durch seine Schule ausgeübt. Ich will hier gar nicht davon reden, was Albert seinem größten Schüler Thomas von Aquin gegeben hat und was in Thomas an Alberts Geist weitergelebt und weitergewirkt hat.[96] Das wissenschaftliche Verhältnis beider großer Denker ist bisher im einzelnen noch zu wenig untersucht worden. Baeumker hat darüber in seiner Untersuchung über Petrus von Hibernia, den Jugendlehrer des Thomas von Aquino, anregende und weiterführende Gedanken ausgesprochen. Hugo Ripelin von Straßburg hat in seinem Compendium theologicae veritatis, dem verbreitetsten scholastischen Grundriß der Theologie, der auch frühzeitig ins Deutsche übersetzt wurde, Gedanken Alberts namentlich aus der Summa de creaturis übernommen und an unzählige Leser weitergegeben. Hugo Ripelin wird schon beim ersten Aufenthalt Alberts in Straßburg dessen Schüler gewesen sein. „Auf jeden Fall lebt er so ganz in der Ideenwelt des Meisters, daß man im späteren Mittelalter sein vielgebrauchtes Werk diesem zuschrieb: fast alle der zahlreichen alten Drucke des Compendium tragen Alberts Namen, und auch in der großen Lyoner Gesamtausgabe und in der neuen Pariser Edition gelangte es als ein Werk Alberts zum Abdruck." [97] Im Cod. 205 des Preußischen Staatsarchivs in Koblenz findet sich ein anonymer, sehr inniger Liber de sanctissima Trinitate, in welchem sehr häufig das Compendium theologicae veritatis und zwar als Werk Alberts zitiert wird. Der Lieblingsschüler Alberts, der noch vor seinem Lehrer verstorbene Dominikanerprovinzial Ulrich von Straßburg, hat in seiner monumentalen theologischen Summa das größte und geschlossenste Werk des von Albert ausgehenden deutschen Neuplatonismus geschaffen. Vor allem seine Gotteslehre steht unter dem Einfluß des ungedruckten Kommentars Alberts zu der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten. Die Edition dieser Summa wird unser Verständnis der Philosophie und Theologie Alberts wesentlich vertiefen und zugleich die immer noch sehr umschleierte Kenntnis der neuplatonischen Wesenszüge der Mystik Meister Eckharts in vielen Stücken klären.[98] Mit Eckhart war ja gleichzeitig Dietrich von Freiberg, in welchem

[96] P. Mandonnet O.P., S. Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert-le-Grand. Revue des Jeunes 23 (1920) I, 141—170. A. Walz O.P., De Alberti Magni et S. Thomae de Aquino personali ad invicem habitudine. Angelicum 2 (1925), 299—319.

[97] L. Pfleger, Albert der Große und das Elsaß, Straßburg 1930, 11.

[98] Vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg: Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 147—221. Die Abhängigkeit Ulrichs von seinem Lehrer Albert habe ich an einer philosophischen Frage dargestellt in meiner Untersuchung: Des Ulrich Engelberti von Straßburg O.P. († 1277) Abhandlung De pulchro: Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissen-Philos.-philol. und hist. Klasse, München 1926. — Das Verhältnis zwischen Ulrich und Albert in

die neuplatonische Art und die naturwissenschaftliche Richtung Alberts einen besonders charakteristischen Vertreter fand, Professor an der Pariser Universität.[99] Die praktische Theologie Alberts fand eine Benützung bei dem Dominikaner Johannes Lektor von Freiburg, der in seiner auch ins Deutsche übertragenen Summa confessorum aus Thomas, Albert und Ulrich von Straßburg geschöpft hat. Von Johannes Lektor von Freiburg ganz abhängig ist die in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts von einem deutschen Dominikaner geschriebene Summa rudium.[100] Der anonyme Verfasser schreibt am Anfang über Albertus Magnus: „qui fuit quasi lucerna luminosa super candelabrum in domo domini posita, tenebras fugans et corpus totius ecclesiae tamquam sidus matutinum sua fecundia illustravit." Wohl noch zu Lebzeiten Alberts hat der Dominikaner Martin von Brandenburg einen Auszug aus dem zweiten Teile der Summa de creaturis angefertigt. Dieser Auszug ist im Cod. 1688 der Wiener Nationalbibliothek erhalten und hat mir wesentliche Dienste bei der Feststellung der ungedruckten Teile der Summa de creaturis erwiesen. Stark unter dem Einflusse Alberts des Großen steht eine im Cod. Vat. lat. 4305 überlieferte anonyme Summa de bono mit dem Initium: Omnis theologia est de bono vel de malo. Si de bono aut de bono increato aut de bono creato, si de bono creato aut de bono nature aut de bono gratie aut de bono glorie. Schon diese Gliederung der ganzen Theologie unter dem Gesichtspunkt De bono erinnert an Albert und Ulrich von Straßburg. Am Rande des Textes ist mit Thomas sehr häufig Albert als Quelle von der gleichen Hand, die den Codex geschrieben, angegeben. In der Gottes- und Trinitätslehre, wie auch in der Lehre vom Intellekt und vom Verhältnis von Seele und Leib ist Thomas der ausschlaggebende Gewährsmann, in der Lehre von den Sinnesvermögen und der Sinnestätigkeit und in den ausführlichen naturwissenschaftlichen Partien der Schöpfungslehre ist fortwährend Albert

einer zentralen theologischen Frage ist in sehr lehrreicher Weise untersucht von A. Stohr, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin, Münster 1928. Eine quellenkritische Darstellung der Christologie des Ulrich von Straßburg von J. Backes ist im Druck. — Über das Weiterleben und Weiterwirken Ulrichs von Straßburg vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 214—221; L. Reypens S.J., Gerhard von Sterngassen, Ulrich von Straßburg und Hugo Ripelin in de Nederlanden: Ons geestelijk erf I (1927), 294—297. — J. Dagouillon, Ulrich de Strasbourg O.P., La „Summe de bono" I, Paris 1930. H. Ch. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens 98—105.

[99] E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus von Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters V, 5—6), Münster 1907. Die übrige Literatur bei Überweg-Geyer 778.

[100] Vgl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter I, Paderborn 1922, 349.

am Rande vermerkt. Der Verfasser dieser unvollendeten scharf gegliederten Summa ist allem Anschein nach ein deutscher Dominikaner, vielleicht läßt sich der ausradierte Name auf dem Wege der Palimpsestphotographie feststellen.

Ein besonders beachtenswerter Vermittler des Einflusses Alberts auf die Wissenschaft des späteren Mittelalters ist sein ihm zeitlich noch nahestehender Ordensgenosse Albert von Orlamünde, der Verfasser der in zahlreichen Handschriften und Drucken verbreiteten, früher Albert selbst zugeschriebenen Philosophia pauperum.[101] In neuester Zeit hat P. Pelster [102] meine Zuteilung der Philosophia pauperum an Albert von Orlamünde bestritten und ist wieder für die Autorschaft Alberts eingetreten. Er stützt sich dabei auf Cod. 142 der Bibliothek von Troyes (s. XIII), wo dieses Werk ausdrücklich dem frater „Albertus de Colonia" zugeeignet und wo in einem Epilog der Verfasser auf seine früheren naturwissenschaftlichen Untersuchungen verweist. Eine Bestätigung der These von P. Pelster sieht S. H. Thomson [103] in zwei Handschriften des British Museum in London: Arundel 344 und 392, welche gleichfalls aus dem 13. Jahrhundert stammen und dieses Werk dem „Albertus dominus episcopus" oder „dominus Albertus" zuteilen. Auch O. Lottin O.S.B.[104] spricht sich für die Auffassung von P. Pelster aus, während B. Geyer [105] wenig geneigt ist, in der Philosophia pauperum eine echte Albertusschrift zu sehen, da er den Epilog in der Handschrift von Troyes nicht als eine Äußerung Alberts ansieht. Eine definitive Entscheidung der Autorfrage wird wohl erst möglich sein, wenn eine kritische Ausgabe auf Grund der Handschriften den ursprünglichen Text bringt, da nach den Untersuchungen von A. Birkenmajer die Druckausgaben ein unrichtiges Textbild darbieten. Ich kann mich noch nicht dazu entschließen, die Autorschaft des Albertus de Orlamünde ganz aufzugeben. Ich muß auf eine andere Gelegenheit es versparen, neue Momente, die gegen Alberts Autorschaft mir zu sprechen scheinen, ins Feld zu führen. Für die Frage des Weiterwirkens der philosophischen, besonders naturphilosophischen Gedankenwelt Alberts des Großen dürfte die Autorfrage nicht von entscheidender Bedeutung sein, da es

[101] M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX, 2), Münster 1918.

[102] Fr. Pelster S.J., Das Compendium de negotio naturali (Summa naturalium) ein echtes Werk Alberts des Großen. Philos. Jahrbuch 45 (1932), 316—324.

[103] S. H. Thomson, Eine neue Bestätigung der Echtheit der Summa naturalium Alberts des Großen. Scholastik 8 (1933), 233—239.

[104] O. Lottin, Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 2 (1933), p. 34*, n. 61.

[105] B. Geyer, Albertus Magnus' eerste wetenschappelijke bedrijvigheid. Thomist. Tijdschrift 3 (1932), 622—635.

sich jedenfalls um albertinisches Gedankengut handelt. P. Mandonnet tritt in einer Abhandlung,[106] die eine Fülle wertvoller Beobachtungen enthält, entschieden für die Echtheit dieser Schrift, deren eigentlicher Titel Compendium de negotio naturali laute, ein. Während P. Pelster sie in das letzte Lebensjahrzehnt Alberts (1270—1280) verlegt, sieht Mandonnet in ihr ein Frühwerk des Doctor universalis, das er in Paris zwischen 1240 bis 1244 verfaßt habe. Dieses Werk enthält mit wörtlichen Anklängen die wesentlichen Gedanken der Naturphilosophie und Psychologie Alberts und hat so an den Artistenfakultäten der deutschen Universitäten und auch an den deutschen Stadtschulen die Philosophie Alberts weiter überliefern helfen. Sehr verbreitet war auch ein Auszug aus der Philosophia pauperum, den Magister Petrus von Dresden unter dem Titel Parvulus philosophiae naturalis angefertigt hat. Für den Einfluß und das Ansehen der Philosophia pauperum zeugen auch die Kommentare hiezu von Vinzenz Varnholte von Spandau, Eberhard Locatus u. a. Auch unter dem Namen Albert von Sachsen ist ein solcher Kommentar erhalten. Noch an der Schwelle der Neuzeit hat der Tübinger Theologe Konrad Summenhart einen Kommentar zur Philosophia pauperum, die er für ein echtes Werk Alberts des Großen hielt, geschrieben. In der Straßburger Druckausgabe dieser Conradi Summenhart Commentaria in Summam phylosophye vom Jahre 1517 finden sich am Anfange folgende Verse Jakob Wimphelings:

> Albertus Magnus germane gloria terre
> Nature et sophie nobile excipit opus.
> Quod pius interpres summenhart discutit: auget
> Illustrat: reserat: perficit atque polit.
> Hec si scripta leges
> Haud dubie fructus experiere novos.

In der Einleitung Summenharts ist über Albert folgendes bemerkt: Hunc autem presentis libelli auctorem suevorum nostrorum (quorum gloria extat) patria genuit. Cuius laus non solum ex epitheto, cum non ex corporis sed scientie magnitudine Magnus dicatur, sed etiam ex eo apparet, quod cum olim philosophia ex grecis in latinos derivari cepit, tandem Alberti philosophia in parte ex latino in grecum quodam greco interprete traducta extitit atque ita factum est, ut Jordanus retrorsum conversus regressus sit in sui fontis exordium. Es ist hier von Übersetzungen von Albertusschriften ins Griechische die Rede. Wertvollste Forschungen namentlich über die ältesten Drucke der

[106] P. Mandonnet, Albert le Grand et la „Philosophia pauperum". Revue néoscolistique de philosophie 36 (1934), 230—262.



Philosophia pauperum verdanken wir dem Forscherfleiß A. Birkenmajers.[107] Aus Titelblättern und Vorreden dieser Drucke klingt uns das Lob Alberts des Großen entgegen.

Der aus dem Eckhartprozeß und durch deutsche Predigten bekannte Dominikaner Nikolaus von Straßburg bemerkt im Vorwort seiner ungedruckten theologischen Summa, die ich im Cod. Vat. lat. 3091 aufgefunden habe, daß er die Aussprüche der beiden Lehrer seines Ordens, Thomas von Aquin und Albertus, dieser beiden großen Leuchten der Kirche, miteinander verbinden wolle: doctorum ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo.[108] In den metaphysischen Teilen des Werkes ist Thomas, in den ausgedehnten naturwissenschaftlichen Darlegungen Albert der vielfach wörtlich benützte Gewährsmann. Die neuplatonische Richtung Alberts kommt in dem noch bei Nikolaus von Cues erwähnten handschriftlich erhaltenen Kommentar des Dominikaners Berthold von Moosburg zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus deutlich zum Vorschein. Berthold führt unter den von ihm benützten Quellen ausdrücklich Albert, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg an. Deutsche Dominikanertheologen am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts, die in den philosophischen und theologischen Fragen sich hauptsächlich an Thomas von Aquin anschließen, bekunden in ihrer Vorliebe für naturwissenschaftliche Probleme den in den deutschen Studienkollegien des Predigerordens nachwirkenden Einfluß Alberts. Es gingen aus der Schule Alberts und Ulrichs von Straßburg viele Lektoren hervor, die im Geiste dieser Männer dachten und diesen Geist auf ihre Schüler übertrugen. Der naturwissenschaftliche Einfluß Alberts bekundet sich auch in den Quodlibeta des Dominikaners Heinrich von Lübeck,[109] der in seinen sonst thomistisch gerichteten Quodlibeta auch naturphilosophische, medizinische und astronomische Fragen in weitem Umfange erörtert. Der Einfluß Alberts auf die enzyklopädische Literatur des 14. Jahrhunderts tritt uns in den unter dem Namen des Dominikaners Konrad von Halberstadt überlieferten umfangreichen Sammelwerken entgegen. Freilich hat hier die historische Forschung noch die ganze Arbeit zu leisten und vor allem festzustellen, wie dieses Schrifttum zwischen dem älteren und jüngeren Konrad von Halberstadt aufzuteilen ist. In dem z. B. im Cod. 502 theol. fol. der Preußischen

[107] A. Birkenmajer, Krakowskie wydunia tak z wanej Philosophia pauperum Alberta Wielkiego, Kraków 1924.

[108] M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke deutscher Mystiker (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und histor. Klasse), München 1922, 66.

[109] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 421—428.

Staatsbibliothek erhaltenen Liber naturalium similitudinum bemerkt Konrad: Ea vero que hic introducuntur de metallis et gemmis quasi omnia sunt domini Alberti. Das Tripartitum moralium Konrads von Halberstadt führt in einer Handschrift der Wiener Nationalbibliothek den Untertitel collectio exemplorum ex Aristotele, Augustino, Alberto et aliis. Sehr häufig begegnet uns Albert in einer anderen Enzyklopädie eines deutschen Dominikaners, in der in einer Reihe von Handschriften erhaltenen Catena entium des Heinrich von Herford. Das zweite Buch De ente naturali steht ganz unter dem Einfluß Alberts des Großen.

Die Einwirkung Alberts des Großen auf die deutsche Mystik des Predigerordens ist im einzelnen noch nicht untersucht.[110] Man hat früher vielfach ideengeschichtliche Verbindungslinien vom Büchlein De adhaerendo Deo zur deutschen Mystik gezogen. Nachdem aber dieses Schriftchen Johannes von Kastl zum Verfasser hat und erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts entstanden und von Autoren des 14. Jahrhunderts vielfach beeinflußt ist, kommt es für die Bestimmung der Beziehungen Alberts zur deutschen Mystik nicht mehr in Betracht. Es zeigt sich frühzeitig bei den deutschen Dominikanern des 13. Jahrhunderts der Zug zur Mystik, der sich noch steigerte und zur Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens führte, als den Dominikanern, besonders theologisch gutgebildeten Ordensmännern, Lektoren (Lesemeistern), die geistliche Leitung von Frauenklöstern des Ordens übertragen worden war. An Klosterfrauen richten sich die innigen lateinischen mystischen Abhandlungen oder Briefe des Dominikaners Wichmann von Arnstein, Priors des Klosters Neu-Ruppin, welche Fritz Bünger ediert hat. Diese Briefe haben ein so unmittelbares Gepräge, daß man Einflüsse anderer Autoren nicht gut nachweisen kann.[111] In dem Kloster Neu-Ruppin, in welchem Wichmann lebte und wirkte, war auch der Dominikaner Heinrich von Halle als Lektor tätig, der die unter dem Namen: „Das fließende Licht der Gottheit" bekannten Offenbarungen der Mechthild von Magdeburg sammelte und ins Lateinische übertrug. Bei Mechthild lassen sich, wie dies neuerdings wieder Jeanne Ancelet-Hustache hervorgehoben hat,[112] Einflüsse Alberts des Großen und des heiligen Thomas von Aquin nachweisen. Die Beziehungen

110 Eine vorzügliche Orientierung über die neueste Literatur zur deutschen Mystik gibt A. Spamer, Die Mystik. Germanische Philologie. Festschrift Otto Behaghel, Heidelberg 1934, 331—379.

111 Fr. Bünger, Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner, Berlin 1926, 1—35. M. A. Van den Oudenrijn O.Pr., Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni inter Mysticos nationis Germanicae Ord. Praed. aetate antiquissimi, Romae 1924.

112 Jeanne Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdeburg (1207—1282). Etude de psychologie religieuse, Paris 1926.

zwischen den deutschen Dominikanern und der Mystik des Zisterziensenrinnenklosters Helfta, wo außer Mechthild von Magdeburg noch Mechthild von Hackeborn und vor allem die heilige Gertrudis die Große ein Leben mystischer Gottvereinigung führten, müßten noch näher untersucht werden. K. Richstätter und P. A. Walz haben Albert auch in die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, die gerade in Helfta ihren Hauptsitz hatte, eingefügt. Texte in dem herrlichen Traktate Alberts De ss. eucharistiae sacramento geben hiefür Anhaltspunkte.[113]

Alberts Einfluß auf die Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens ist, wie schon oben bemerkt, bisher meist in einer mehr unbestimmten Form bejaht worden, wobei das Büchlein De adhaerendo Deo mitbestimmend gewirkt haben dürfte. Bach schreibt in seinem Buche über Meister Eckhart:[114] „Albert hat durch seine mystischen Schriften auf deutsche Gemüter jahrhundertelang großen Einfluß ausgeübt." C. Greith, dessen schönes, aus handschriftlichen Quellen schöpfendes Buch über die deutsche Mystik im Predigerorden noch keineswegs veraltet ist, bemerkt:[115] „Was Albertus Magnus über die christliche Mystik in seinen scholastischen und aszetischen Schriften niedergelegt, wurde zu einer Hauptquelle, aus welcher die folgenden deutschen Mystiker reichen Stoff für ihre Abhandlungen schöpften." Auch E. Michael[116] weist auf die nachhaltige Wirkung von Alberts Mystik nicht bloß auf die Zeitgenossen, sondern auch auf die Nachwelt hin. Baeumker spricht den Satz aus,[117] daß Albert der Große und David von Augsburg die deutsche Mystik vorbereiten.

Man hat sich auch die Frage vorgelegt, ob Albert auch in deutscher Sprache geschrieben hat. In Handschriften sind uns wohl deutsche Predigten unter dem Namen Alberts überliefert. Fr. Pfeiffer hat eine deutsche Predigt des Bischofs Albrecht sich abgeschrieben.[118] Indessen ist es schwer, die Echtheit dieser Predigt wenigstens in ihrer deutschen Form darzutun. „Aus seiner eigenen Zeit," bemerkt W. Wackernagel,[119] „ist nichts Deutsches von

[113] K. Richstätter S.J., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters², München-Regensburg 1924, 95; A. Walz O.Pr., De devotione Cordis Jesu in Ordine Praedicatorum a saeculo XIII ad saeculum XVII exhibita notulae, Romae 1927.

[114] J. Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864, 47.

[115] C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1862, 42ff. Das schöne Buch würde eine Neubearbeitung verdienen und lohnen.

[116] E. Michael S.J., Geschichte des deutschen Volkes III, 145.

[117] Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 28.

[118] Cod. lat. 15381 (s. XIX) fol. 138r—147v der Wiener Nationalbibliothek.

[119] W. Wackernagel, Deutsche Literaturgeschichte², Basel 1874, 424, Anm. 12.

ihm überliefert, seit dem 14. Jahrhundert meist nur auszugsweise." Es kann diese deutsche Predigt, die Fr. Pfeiffer sich abgeschrieben hat, ja auch eine Übersetzung und Bearbeitung eines der lateinischen Sermones Alberts sein. Zuerst muß Klarheit über den Umfang der echten lateinischen Predigten Alberts geschaffen sein, ehe man im vollen Umfange die Frage, ob er auch deutsche Predigten hinterlassen hat, untersuchen kann.[120] Die methodische Durchforschung der deutschen Predigthandschriften des 13. und 14. Jahrhunderts wird am ehesten Licht in diese Frage bringen. Wir besitzen in der Tat deutsche Predigten von Dominikanern des 13. Jahrhunderts. So ist uns im Cod. germ. 628 der Münchener Staatsbibliothek eine deutsche Predigt des ersten Dominikanerpriors von Köln, des Bruder Heinrich, aufbewahrt. Ph. Strauch[121] hat im Cod. 2205 der Stadtbibliothek zu Hamburg eine Sammlung deutscher Predigten, die aus den Kreisen deutscher Dominikaner stammen, festgestellt und dieselbe eingehend beschrieben. Unter diesen Predigten, die großenteils einen Fr. Gerardus, vielleicht den Dominikaner Gerhard von Minden, zum Verfasser haben, befinden sich auch zwei deutsche Predigten Alberts des Großen. Die erste (fol. 32ʳ) ist „byschof Ailbrets Sermon", die zweite (fol. 37ᵛ) „bischof Albrethis Sermon" betitelt. Ph. Strauch hat den ersten Sermo ganz und den Anfang des zweiten ediert. Auch in einem Sermo des Priors Rufus ist Albert zitiert, was auch für die Zusammengehörigder ganzen Predigtsammlung spricht. Dafür, daß wir es hier wirklich mit Predigten Alberts oder doch Auszügen aus solchen zu tun haben, spricht die Tatsache, daß in der gleichen Predigtsammlung eine Predigt Ulrichs von Straßburg sich befindet: Fr. Ulricus provincialis. Wir haben keinen Grund, an der Echtheit dieser Predigt des Lieblingsschülers Alberts des Großen, die jetzt auch durch J. Dagouillon[122] ediert worden ist, zu zweifeln. Auch in den handschriftlichen Sammlungen von Sprüchen deutscher Mystiker ist der große Albertus vertreten. Fr. Pfeiffer hat aus Cod. 278 der Stiftsbibliothek von Einsiedeln Predigten und Sprüche der Mystiker veröffentlicht, in denen mehrfach Bischof Albrecht das Wort ergreift.[123] Frühzeitig sind lateinische

[120] Vgl. über die lateinischen Predigten Alberts des Großen Lecoy de la Marche, La chaire française du moyen âge, spécialement au XIIIe siècle, Paris 1887, 119, 496.

[121] Ph. Strauch, Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts: Festschrift Christoph Walther, Norden und Leipzig 1911, 21—48; über die Predigten Alberts 22, 28, 34—36, 44.

[122] J. Dagouillon, Ulrich de Strasbourg prédicateur: La vie spirituelle XVII n. 2 (novembre 1927) [84]—[98].

[123] Fr. Pfeiffer, Predigten und Sprüche der Mystiker: Zeitschrift für deutsches Altertum 8 (1851), 209—258, 422—464. Auf 215—219 und 400ff. sind Aussprüche von Bischof Albrecht abgedruckt. Über diese Sprüche Alberts vgl. auch W. Dolch, Die Verbreitung oberdeutscher Mystikerwerke im Niederländischen, Leipzig 1919. — Im Cod. Canonic. Scriptt. Eccl. 195

aszetisch-mystische Abhandlungen Alberts ins Deutsche übertragen worden und haben im Gewande der Volkssprache auf weitere Kreise gewirkt. In zahlreichen Handschriften ist eine deutsche Bearbeitung des Albert zugeeigneten Büchleins: Paradisus animae sive de aliis virtutibus überliefert. Die Schrift des Johannes Geiler von Kaisersberg: Der Seelen Paradies, steht ganz unter dem Einfluß dieses Schriftchens. Auch die Sermones de corpore Christi des großen Scholastikers wurden ins Deutsche übertragen.

Schwer wird sich der Einfluß Alberts auf die Hauptvertreter der deutschen Mystik bestimmen lassen. Baeumker hat in der von Albert ausgehenden, im Dominikanerorden heimischen, besonders in Südwestdeutschland gepflegten neuplatonisch gefärbten Mystik den Boden gesehen, aus dem die neuplatonisch gestimmte Mystik Meister Eckharts herausgewachsen ist.[124] Freilich ist bisher keine vergleichende Betrachtung der Spekulation Alberts und des großen Mystikers angestellt worden, wie überhaupt die Metaphysik Alberts noch wenig untersucht ist. Wenn einmal die Summa Ulrichs von Straßburg, in der das metaphysische Denken in umfassendster Weise neuplatonisch orientiert ist, im Drucke vorliegen wird, wird man die Zusammenhänge Eckharts mit der vorausgehenden deutschen Dominikanerscholastik viel eher beurteilen können. Ulrich hat auch dem 6. Buche seines großen Werkes eine Reihe von Kapiteln eingefügt, welche die Formen des Gebetslebens eingehend behandeln und tiefes Verständnis für mystisches Innenleben verraten. Bei Eckhart sind die auf seine Mystik einwirkenden Faktoren sehr schwer zu bestimmen, zumal sich bei ihm das Verhältnis des Scholastikers zum Mystiker nicht so leicht umschreiben läßt und sich Einwirkungen seitens des Pariser Milieus wahrnehmen lassen, die weitab von den metaphysischen Grundanschauungen Alberts und auch des heiligen Thomas von Aquin liegen. Die neuaufgefundenen Pariser Quaestionen Meister Eckharts mit ihrer ganz eigenartigen Seinslehre sind hiefür ein deutlicher Beweis. Ich habe der Auffassung G. Thérys,[125] daß Eckhart dem Einfluß des einst von Thomas und Albert so scharf bekämpften Pariser lateinischen Averroismus sich nicht ent-

fol. 65r der Bodleiana zu Oxford begegnen uns auch deutsche Sprüche Alberts mit lateinischer Übersetzung: Hocto precepta saluberrima, ore divino retacta sancto Alberto Theotonico devoto presbitero ac episcopo in vulgari sermone transcripta. Die lateinische Übersetzung ist von anderer Hand geschrieben als der deutsche Text. Vgl. H. O. Coxe, Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Pars tertia codices graecos et latinos Canonicianos complectens, Oxonii 1854, 399.

[124] Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters: Kultur der Gegenwart I, 5², Leipzig 1923, 410.

[125] G. Théry O.Pr., Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase (1325 bis 1326), Ligugé 1926.

zogen hat, gerade auf Grund der neuen Texte, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, zugestimmt.[126] Sorgfältige Spezialforschung, die mit den gedruckten und ungedruckten Materialien der Scholastik des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts vertraut ist, kann und wird hier weiterführen.

Die beiden Mystiker Johannes von Sterngassen und Gerhard von Sterngassen sind, wie ich anderwärts deutlich zeigen konnte,[127] in ihren lateinischen scholastischen Werken von Thomas von Aquin abhängig und von der neuplatonischen Richtung Alberts und Ulrichs von Straßburg nicht berührt.

Der getreueste Erbe des Besten in der Gedankenwelt Meister Eckharts war, wie P. G. Théry mit Recht bemerkt,[128] Johannes Tauler, der denn auch aufrichtig bestrebt war, die angeklagten und verurteilten Sätze des Meisters möglichst im kirchlichen Sinne zu deuten. Tauler hat während seiner Studien im Dominikanerkloster seiner Vaterstadt Straßburg die Lehre des heiligen Thomas nach den Vorschriften seines Ordens studiert, wie ja auch Eckhart die theologische Summa gut kannte. Er zitiert in seinen Predigten an neun Stellen den Aquinaten, der gewöhnlich „meister Thomas", an einer Stelle auch der „grosse hochwirdige meister Thomas" heißt. Aber es wäre gefehlt, wenn man, wie dies G. Siedel getan,[129] die scholastische Richtung Taulers lediglich vom Standpunkt dieser Thomaszitate bestimmen wollte. Tauler ist in manchen Punkten bewußt von Thomas abgegangen und hat selbst in der Frage, ob der Intellekt eine höhere Seelenkraft ist als der Wille, sich nicht klar und bestimmt für die thomistische Lehre vom Primat des Intellekts ausgesprochen. Auf Tauler haben auch noch andere Faktoren eingewirkt. Bei seiner praktischen Richtung ist auch seine Sympathie für den italienischen Dominikaner Venturino von Bergamo verständlich, der mit den Kreisen der deutschen Mystik im Briefwechsel stand.[130] In der Spekulation Taulers

[126] M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte: Abhandlungen der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Klasse, XXXII. Band, 7. Abhandlung, München 1927. B. Geyer, Eckardi Quaestiones et Sermo Parisiensis. Florilegium Patristicum 25, Bonnae 1931.

[127] M. Grabmann, Neu aufgefundene Werke lateinischer Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1932.

[128] G. Théry, Esquisse d'une vie de Tauler: La vie spirituelle, Tom. XV n. 6 (mars 1927), Etudes et documents [135].

[129] G. Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig 1911. Vgl. dazu die lehrreiche Besprechung von K. Bihlmeyer in der Theologischen Revue 1911, 609—613. Günther Müller, Scholastiker-Zitate bei Tauler. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1 (1923), 400—418.

[130] Vgl. W. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550, München 1931, 278—282.

kommt besonders auch die neuplatonische Richtung zum Vorschein. Der von Tauler am häufigsten erwähnte Autor ist außer der Heiligen Schrift Augustinus. Die ausgesprochen neuplatonische Richtung ist vertreten durch den Pseudo-Areopagiten, den er fünfzehnmal zitiert, und durch Proklus oder, wie er ihn nennt: Proculus, „ein heidenscher meister", den er fünfmal anführt. Aber auch die Beziehung zum deutschen Neuplatonismus tritt bei Tauler uns an einzelnen Stellen entgegen. In einer Predigt über den Schrifttext: „Beati oculi, qui vident quae vos videtis" handelt er über eine Zentrallehre der Mystik, über den Seelengrund, das Seelenfünklein, über das innerste Heiligtum im Menschen, wo die Seele mit Gott in geheimnisvoll minnenden Verkehr tritt.[131] Als Autoritäten führt hier Tauler Albert den Großen, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart ins Feld: „Von diesem inwendigen adel der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen, beide alte und nuwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der andere einen boden oder tolden, einer eine erstekeit, und bischof Albrecht nennet es ein bilde in dem die heilige drivalitikeit gebildet ist, und do inne gelegen ist. Und diser funke fluget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nut gevolgen enmag, wan es entrastet nut, es enkome wider in den grund do es us geflossen ist, da es was in siner ungeschaffenheit."

In der gleichen Predigt finden sich noch andere längere Stellen aus Albertus, auch Proklus ist zweimal herangezogen, desgleichen ist Pseudo-Dionysius benützt. Hingegen begegnet uns in dieser mit Grundfragen der mystischen Spekulation sich befassenden Predigt kein einziger Text aus Thomas von Aquin, wiewohl auch der Aquinate über die scintilla animae sich ausspricht.

Die scholastische Hauptquelle für Heinrich Seuse ist in viel höherem Grade, als dies bei Eckhart und Tauler der Fall ist, Thomas von Aquin, den er in seinem Horologium sapientiae als Doctor egregius, rosa sine spina, sol sine nube und in seinen deutschen Schriften als das „klar licht, der lieb sant Thomas", „der leerer" bezeichnet. Von anderen Scholastikern hat besonders Bonaventura mit seinem Itinerarium mentis ad Deum den Minnesänger der deutschen Mystiker beeinflußt. Albert der Große ist nur an einer Stelle als der „große meister Albrecht" zitiert.

Ganz besonders greifbar und deutlich ist der Einfluß, den die eucharistischen Schriften Alberts des Großen, vor allem die gedankentiefe und gemütsinnige Schrift De eucharistiae sacramento auf die aszetische und mystische

[131] F. Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift wie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (Deutsche Texte des Mittelalters XI), Berlin 1910, 347

Literatur des späteren Mittelalters ausgeübt haben. Das von einem alemannischen Dichter des ausgehenden 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich einem Mitgliede der Mendikantenorden verfaßte mystische Gedicht „puch von der tochter Syon", ist in seinem eucharistischen Teile von der genannten Schrift Alberts inspiriert.[132] Das „puch von den VI namen des fronleichnams auch goldene Zunge oder liber de corpore et sanguine Domini" des Mönchs von Heilsbronn ist, wie Fr. Pelster zuerst nachgewiesen hat,[133] großenteils eine Übersetzung von Alberts Schrift De sacramento eucharistiae. Der Mönch von Heilsbronn übersetzt die Namen, die Albert für die Eucharistie bringt: gratia, donum, cibus, communio, sacrificium, sacramentum, mit: gutew genâd, gâb, speis, gemainsam, opfer, heilichait, und schließt sich auch in der Erklärung dieser Namen wörtlich, wenn auch mit Kürzungen, an Albert an.[134] Böckl bemerkt deshalb mit Recht: „Die Eucharistielehre des Mönches von Heilsbronn ist der Hauptsache nach jene Alberts des Großen." Auch der bekannte Abt Konrad von Brundelsheim des Zisterzienserklosters Heilsbronn hat in seinen unter dem Namen: Socci sermones handschriftlich vielverbreiteten Predigten diese Schrift Alberts viel benützt. Böckl hat die Sermones des Abtes mit den beiden deutschen mystischen Schriften des Mönches von Heilsbronn, dem „puch von den VI namen des fronleichnams" und dem „puch der siben grade" verglichen und vertritt auf Grund dieser Vergleichung die Ansicht, daß der Abt Konrad von Brundelsheim und der Mönch von Heilsbronn ein und dieselbe Persönlichkeit seien.[135] Auch in den Schriften Meister Eckharts konnte Böckl eine Benützung der Schrift De eucharistiae sacramento Alberts nachweisen. Die in zweifacher Textgestaltung überlieferte Predigt über: Homo quidam fecit coenam magnam lehnt sich an Darlegungen in der Schrift Alberts an, in denen dieser die Innigkeit der Vereinigung des Menschen mit Christus in der Kommunion durch die Analogie der assimilierenden Vereinigung des menschlichen Leibes mit der Speise veranschaulicht. Böckl, dem die Ausgabe der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts

[132] Diese auf einer lateinischen Vorlage beruhende mystische deutsche Dichtung ist ediert von Th. Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn, Berlin 1870, 129ff. Vgl. auch O. Schade, Das Buochlin von der Tochter Syon, Berlin 1849. — Auf den Zusammenhang mit der Schrift De eucharistiae sacramento Alberts des Großen hat zuerst hingewiesen K. Böckl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, München 1923, 50. Da die eucharistischen Schriften Alberts zwischen 1270—1280 entstanden sind, stammt das Buch von der Tochter Sion aus der Zeit nach 1280.

[133] Böckl a. a. O. 70—73.

[134] Böckl, Die Eucharistielehre 82f.

[135] K. Böckl, Wer ist der Mönch von Heilsbronn? Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928), 230—239.

noch nicht zur Verfügung stand, vermutete, daß diese Predigt den Untergrund für den in der Verurteilungsbulle Johannes XXII. als error 10 aufgeführten Satz bilde. Doch ist dem nicht so. Dieser Satz ist der Predigt: Justi autem in perpetuum vivent entnommen.[136] Anklänge an Alberts Schrift nehmen wir auch in der Predigt 70 der Pfeifferschen Ausgabe wahr, desgleichen in dem Traktat 1 bei Pfeiffer: „Von den 12 nutzen unseres herren leichnam".

Ich glaube, daß weitere Spezialuntersuchungen noch zahlreiche Proben der Einwirkung dieser Schrift Alberts auf die deutsche mystische Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts aufzeigen werden. Es werden solche Untersuchungen sich auf die handschriftlich so weit verbreiteten, auch frühzeitig ins Deutsche übersetzten Sermones de sacrosancti corporis Domini sacramento Alberts, welche irrigerweise vielfach dem heiligen Thomas von Aquin zugeschrieben worden sind, erstrecken müssen.

Noch nicht untersucht war bis jetzt der Einfluß Alberts des Großen auf die unter dem Namen der „devotio moderna" zusammengefaßte niederländische Mystik, von der bekanntlich auch Verbindungslinien zur spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts führen. Für diese aszetisch-mystische Richtung ist besonders charakteristisch die Andacht zum eucharistischen Christus, die literarisch im vierten Buche der Imitatio Christi des Thomas von Kempen, in der Schrift De sacramento altaris des Johannes de Schoenhove, in dem Buche De sacramento eucharistiae des Wessel Gansford u. a. zutage tritt. Auch in den Schriften des Johannes Mauburnus (Mombaer), besonders in seinem Rosetum und in seinen Exercitia, nimmt die Eucharistielehre eine bedeutsame Stellung ein. Da hat nun P. Debongnie[137] in einer tiefschürfenden Monographie über Johannes Mauburnus darauf hingewiesen, daß derselbe in den eucharistischen Partien seines Rosetum einfach ein Resumé der Schrift De sacramento eucharistiae Alberts des Großen gibt. Bei den großen Gemeinsamkeiten der Vertreter der devotio moderna nicht bloß in den Ideen, sondern auch in den benützten Quellen werden weitere Grabungen ohne Zweifel häufig auf albertinisches Gestein stoßen. Freilich gehört die Quellenanalyse besonders der lateinischen aszetischen und mystischen Traktate des 14. und 15. Jahrhunderts zu den schwierigsten Arbeiten mittelalterlicher For-

[136] G. Théry O.Pr., Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926—1927), 177f.

[137] P. Debongnie C.SS.R., Jean Mombaer de Bruexlles abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes, Louvain 1928, 35, 189. Die wichtigste Literatur über die Devotio moderna ist verzeichnet bei M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 320f.

schung, da hier ohne Nennung von Namen oft Zitate aus den verschiedensten Autoren in den Text mit einer Geschicklichkeit verwoben sind, die dem Leser den vielfach kompilatorischen Charakter der Arbeit verbirgt. P. J. Huyben O.S.B. hat an der Schrift De adhaerendo Deo des Johannes von Kastl dieses Gewebe von Zitaten in vorbildlicher Gründlichkeit aufgezeigt. Auch in den Schriften des Tegernseer Benediktinerpriors Bernhard von Waging, besonders in seiner mystischen Hauptschrift De spiritualibus sentimentis et de perfectione spirituali finden sich Zitate aus Albert dem Großen. Der Forschung winkt hier allenthalben noch ein weites Arbeitsfeld. Die Zusammenhänge der spätmittelalterlichen Mystik haben uns auch zu Autoren geführt, die unter Alberts Einwirkung gestanden sind, aber nicht dem Dominikanerorden angehört haben. Wir müssen zunächst in der Behandlung der dem Einfluß Alberts unterstehenden deutschen Dominikaner weiterfahren.

Eine Einwirkung Alberts, die sich auch in Zitaten kundgibt, gewahren wir in lateinischen aszetischen und moraltheologischen, überhaupt dem praktischen christlichen Leben dienenden Schriften deutscher Dominikaner des 14. und 15. Jahrhunderts. Die consolatio theologiae des mit Tauler befreundeten Elsässer Dominikaners Johannes von Tambach bringt Texte aus Albertus Magnus. Ich kann hier auf die gründliche Quellenanalyse verweisen, die P. Albert Auer O.S.B. an dieser consolatio theologiae vorgenommen hat.[138] Beachtenswert ist auch der Einfluß des Trostbüchleins Meister Eckharts auf Johannes von Tambach. Die Benützung Alberts durch den Wiener Dominikaner Franz von Retz ist durch die sorgfältigen Untersuchungen von P. Gallus Häfele klargelegt.[139] Albert tritt bei Franz von Retz stark hinter Thomas von Aquin zurück. In den vielen praktischen Schriften des schwäbischen Dominikaners Johannes Nider, der Schüler des Franz von Retz und auch an der Wiener Universität ein angesehener Lehrer gewesen, ist Albert wie auch Ulrich von Straßburg ein häufig zitierter Autor. Nähere Untersuchung verdiente das Schrifttum der beiden Dominikaner Johannes Swartz und Georg Swartz, das ganz ungedruckt ist. Der literarische Nachlaß des letzteren, teilweise Autograph, findet sich in einer Reihe von Handschriften in der Eichstätter staatlichen Bibliothek, die Schriften des ersteren, teilweise auch Autographe, meist Predigten und sonstige praktisch gerichtete Arbeiten, sind jetzt hauptsächlich in der Münchener Staatsbibliothek. Wir finden, soviel ich aus flüchtiger Durchsicht sehen kann, bei beiden auch Zitate aus Albert,

[138] P. A. Auer O.S.B., Johannes von Tambach und die Trostbücher vom 11.—16. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXVII, 1—2), Münster 1928.

[139] P. G. Häfele O.Pr., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens, Wien 1918.



namentlich bei Johannes Swartz, der ja auch mit eigener Hand den zweiten Teil der Summa theologiae Alberts abgeschrieben hat.[140] Mehr bekannt ist der Bruder der beiden genannten Theologen, die vor allem als Prediger hervorgetreten sind, Petrus Swartz (Petrus Nigri), der bekannte Hebraist und Verfasser eines auch gedruckten Clypeus Thomistarum,[141] in welchem er sich aufs engste an den heiligen Thomas anschließt. In den wissenschaftlichen philosophischen sowohl wie auch theologischen Werken der deutschen Dominikaner war Thomas von Aquin der maßgebende Ordenslehrer geworden. Länger und nachdrücklicher bis zum Ausgang des Mittelalters hat Alberts Philosophie und Theologie bei deutschen Denkern in der deutschen Wissenschaft außerhalb des Dominikanerordens weitergelebt und weitergewirkt.

Der flämische Philosoph Heinrich Bate von Mecheln, der in Paris noch Thomas von Aquin gehört hat, beruft sich in seinem großen zusammenfassenden Werke Speculum divinorum et quorundam naturalium namentlich bei Erklärung umstrittener Aristotelesstellen auf Thomas von Aquin, den er als expositor schlechthin bezeichnet, und auch auf Albertus.[142] Im 17. und 18. Kapitel des 17. Buches setzt er sich in Fragen der Psychologie des Traumlebens eingehend mit Albert auseinander. Die Verweise auf Proklus lassen auch einen neuplatonischen Einschlag bei Heinrich Bate von Mecheln vermuten. Aus dem bisher vorliegenden ersten Bande der kritischen Ausgabe, welche G. Wallerand vom Speculum divinorum et quorundam naturalium veranstaltet,

[140] Diese Abschrift ist im Cod. Cent. II, 2 der Nürnberger Stadtbibliothek erhalten. Sehr bemerkenswert ist das Explicit fol. 155r: Explicit secunda pars Summe de mirabili scientia Dei edita a magno Alberto Ordinis predicatorum et quondam episcopo Ratisponensi, que in hoc volumine scribendo fuit incepta anno Domini 1417 videlicet Concilii Constanciensis anno quarto in novembri tempore electionis Martini pape quinti ac finita eodem tempore anni sequentis. Et cum plura exemplaria nunc, ut dicitur, non inveniuntur in mundo, quam tria sc. Coloniense, Esslingense et Ratisponense, scripta est de Ratisponensi, quamquam (?) ex industria lectoris conventus et fratrum eum juvantium quam plurimum sit correcta et emendata superadditis etiam tytulis questionum atque rubricis que alias nusquam habentur. Omnia autem hec ad honorem Domini nostri Jesu Christi et sue gloriosissime virginis et matris Marie atque ad animarum salutem scripta per manus Johannis Swartz dicti, pro cuius anima dignentur orare ex caritate in hoc ipso libro legentes sive studentes. Eine ähnliche Bemerkung über die Handschriften der theologischen Summa des heiligen Albert, wobei auch noch auf diese Nürnberger Handschrift hingewiesen ist, findet sich im Cod. 99a fol. 446v der Dominikanerbibliothek in Wien.

[141] Das Autograph ist Clm. 26722.

[142] M. De Wulf, Henri Bate de Malines et son Speculum divinorum: Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, Nov. 1909; A. Birkenmajer, Heinrich Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle, Cracovie 1923. G. Wallerand, Henri Bate de Malines Speculum divinorum et quorundam naturalium. Philosophes Belges XI, Fasc. 1, Louvain 1931. Derselbe, Henri Bate de Malines et saint Thomas d'Aquin. Revue néoscolastique de philosophie 36 (1934), 387—411.

ist ersichtlich, daß Albert mehrfach zitiert ist. Indessen sind die Zitate aus Thomas von Aquin zahlreicher, den Henri Bate in Paris gehört hat und den er ob seiner Aristoteleskommentare den expositos nennt. Alberts Name begegnet uns auch in den Aristoteleserklärungen deutscher Philosophen der Spätscholastik, so bei Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen u. a. Ein im Clm. 202 erhaltener anonymer Kommentar zu De generatione et corruptione ist in weitem Umfange von Albert abhängig.[143] Eine besonders starke Albertusbenützung begegnet uns in dem Kommentar eines Magister Ulricus zu der von Alfred von Sareshel aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten Schrift De congelatis, einem Auszug aus den Meteora des Avicenna. Dieser Kommentar befindet sich im Cod. 367 fol. 61^v—63^v der Stiftsbibliothek von Admont. Sehr häufig begegnen uns in Handschriften Excerpta aus Schriften Alberts. Clm. 26819 enthält (fol. 32^r—114^v) einen Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch eines Johannes Wisß. Das Explicit lautet: Et hec de vitiis dicta sufficiant et per consequens de toto isto secundo sententiarum Johannis Wisß ex secunda parte De mirabili scientia Dei. Es ist dieser Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch demnach ein Auszug aus dem zweiten Teile der theologischen Summa Alberts. Auch in naturwissenschaftlichen Werken des späteren Mittelalters zeigt sich dieser Einfluß Alberts. Cod. Q. 119 der Stadtbibliothek zu Erfurt enthält von fol. 62^v—68^r, von einer Hand des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben, einen Traktat De virtutibus et vitiis, der von gleicher Hand am Schluß als Werk Alberts des Großen bezeichnet ist: Explicit tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum. Am Anfang steht von späterer Hand der Titel: Incipit tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum magnum. Das Initium lautet: Tractaturi de virtutibus et vitiis primo de virtute agendum est hoc ordine. Das gleiche Werk findet sich anonym in einer Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 544. Dieses durch scharfe und klare Begriffsbestimmungen und Einteilungen ausgezeichnete Kompendium der Moral steht nach seiner ganzen Anordnung in keiner Abhängigkeit von dem ungedruckten großen Werke Alberts De bono sive de virtutibus. Es müßte diese an Albertus Magnus orientierte Moral zu seiner in anderen Schriften, namentlich im Sentenzenkommentar entwickelten Lehre von den Tugenden und Sünden in Beziehung gebracht werden. Cod. Electoral. 429 der Preußischen Staatsbibliothek enthält für Predigtzwecke bearbeitete Auszüge aus dem Lukaskommentar Alberts, welche im Explicit als quedam parve notule extracte de scripto domini Alberti quondam episcopi

[143] Andere anonyme Aristoteleskommentare, welche ausgiebig Albert benützen, sind enthalten im Cod. M II 1 der Biblioteca real des Escorial (woselbst Thomas und Albert fortwährend zitiert werden), sowie im Cod. XXII Plut. dextr. 3 der Biblioteca Malatestiana zu Cesena.



Ratisponensis super evangelium Luce bezeichnet sind. Im Cod. 1280 der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag sind uns Quaestiones über die Physik und die anderen libri naturales des Aristoteles aufbewahrt, über deren Charakter das Explicit uns Aufschluß gibt: Expliciunt sententie totius fere naturalis philosophie collecte ex commentariis... doctoris S. Thome et domini Alberti Magni episcopi Ratisponensis editeque in alma Universitate studii Parisiensis. Die Handschrift stammt aus den Jahren 1450—1451. Cod. 125 der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg enthält ein anonymes Sammelwerk mit dem Titel Philocosmus de proprietatibus rerum, welches großenteils seinen Stoff aus Albert entnimmt. Man hat auch Beziehungen zwischen Albert dem Großen und dem Buch der Natur des Konrad von Megenberg, der ersten deutschen Naturgeschichte, gefunden. J. Haupt [144] sieht die lateinische Vor- und Unterlage dieser ältesten Naturgeschichte in deutscher Sprache in einem in zahlreichen Handschriften verbreiteten und schon sehr früh Albert dem Großen zugeschriebenen naturwissenschaftlichen Sammelwerk mit dem Initium: Sermo generalis de septem regionibus, das, wenn es von Albert nicht stammt, doch ganz von ihm abhängig ist. Fr. Pfeiffer,[145] H. Schulz u. a. bezeichnen den ungedruckten Liber de natura rerum des Thomas Cantiprantanus als die Hauptquelle Konrads von Megenberg. Konrad selber bezeichnet in den Einleitungsversen seine lateinische Vorlage als Werk Alberts:

> Also trag ich ain puoch
> von latein in däutschen wort,
> daz hât Albertus maisterlich gesamnet von den alten.

Zum Schluß zweifelt der Megenberger an der Autorschaft Alberts: „darumb sprich ich Megenberger, daz ich zweifel, ob Albertus daz puoch hab gemacht ze latein wann er in andern püechern verr anders redet von den sachen dan daz puoch redet, er habe ez dann gemacht in der jugent, ê er seinen aigen sinn volgt." Aus dieser Äußerung ersehen wir jedenfalls, daß Konrad von Megenberg die naturwissenschaftlichen Schriften Alberts gekannt hat. Die Formen, in welchen Albert und sein Gedankenkreis auf die mittelhochdeutsche Literatur eingewirkt hat, sind bisher noch nicht untersucht worden. In natur-

[144] J. Haupt, Über das medizinische Arzneibuch des Meisters Bartholomaeus: Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften 71 (1872), 558.

[145] F. Pfeiffer, Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg, Stuttgart 1861, XXIX ff. H. Schulz, Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg. In neuhochdeutscher Sprache bearbeitet, Greifswald 1897, VII. G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters IV, München 1935, 645. — Vgl. auch M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde 9, Anm. 3.

wissenschaftlicher Hinsicht hat neben Albert auch der viel ältere Wilhelm von Conches naturwissenschaftliche mittelhochdeutsche Schriften beeinflußt. Ich werde in einer Untersuchung über das Weiterwirken und den Einfluß der Schriften des Wilhelm von Conches auch auf die mittelhochdeutsche Literatur Rücksicht nehmen müssen. Von dem weitverzweigten Einfluß, den Albert durch die Philosophia pauperum Alberts von Orlamünde auf das spätere Mittelalter gerade in naturphilosophischer Hinsicht ausgeübt hat, war schon oben die Rede. Cod. Ma. F 229 der Danziger Stadtbibliothek (fol. 96r bis 194r) enthält ein umfangreiches Werk De notabilibus animalium, welches, wie im Vorwort bemerkt ist, Exzerpte aus den Schriften doctoris egregii Alberti Coloniensis und anderer Autoren bringt. Besonders das 6. Buch ist fast ganz aus Albert geschöpft. Wer der Verfasser gewesen, läßt sich nicht feststellen. Im Vorwort verweist er auf sein anderes Werk Compendium mirabilium.[146] Dieses findet sich im Cod. Elector. lat. 862 der Preußischen Staatsbibliothek, aber ebenfalls anonym.

Alberts Name wird oft auch in dem Streit zwischen der via antiqua und der via moderna an den deutschen Universitäten genannt. Er erscheint hier neben Thomas von Aquin und Duns Skotus als Hauptvertreter der via antiqua. Der aus seiner Kontroverse mit Nikolaus von Cues bekannte Heidelberger Theologe Johannes Wenck von Heerenberg hinterließ bei seinem Tode ein Haus mit Grundstück testamentarisch der sogenannten Prediger- oder Realistenburse. Der Heidelberger Theologieprofessor Jodokus Aichmann, der Testamentsvollstrecker des Johannes Wenck, arbeitete 1486 die Statuten dieser Burse aus und bestimmte darin, daß die Bursenmeister „sollen auch lessen und leren viam antiquam als Thomae, Alberti und die denselben nachschriben".[147]

Die Hauptstätte der via antiqua in Deutschland war die Universität Köln. Die Aufforderung der Kurfürsten, vor allem der drei geistlichen Kurfürsten, in Köln die via nova des Nominalismus einführen zu wollen, beantwortete die Universität in einem denkwürdigen Schreiben vom 24. Dezember 1425 mit der entschiedenen, ausführlich begründeten Erklärung, an der via antiqua des heiligen Thomas und Alberts des Großen weiterhin festhalten zu wollen.[148]

[146] Unter dem Namen Alberts des Großen ist mehrfach eine Schrift De mirabilibus mundi gedruckt worden, die aber nicht von ihm stammt. Vielleicht ist sie identisch mit der Schrift De mirabilibus mundi, die im Stamser Katalog einem Dominikaner Arnold von Lüttich zugeteilt ist.

[147] G. Ritter, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Heidelberg 1922, 54.

[148] Vgl. Ritter a. a. O. 39ff. — Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V., Münster 1925, 149ff.

Wir sind über das wissenschaftliche Leben an der Kölner Hochschule durch die Berichte des Dominikaners Servatius Fanckel über die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln am Ausgange des Mittelalters, die P. Gabriel M. Löhr ediert hat, gut unterrichtet.[149] Eine bisher in ihren Entstehungsgründen und in den Einzelheiten noch nicht genügend aufgehellte Erscheinung an der Kölner Universität ist der im 15. Jahrhundert entstandene Streit zwischen Thomisten und Albertisten.[150] Die Forschungen von P. G. Meersseman O.P., welche diesen Streit auf Grund des ganzen gedruckten und ungedruckten Materials darstellen, werden über die einzelnen Persönlichkeiten und ihr Schrifttum volle Klarheit bringen. Die Thomisten sind vor allem durch die Dominikaner vertreten, die sich der Tradition und der Gesetzgebung ihres Ordens folgend an die Doktrin des Aquinaten angeschlossen hat. Ein Hauptzeugnis hiefür ist der schon erwähnte Clypeus Thomistarum des Petrus Swartz (Petrus Nigri), der für die problemgeschichtliche Seite dieses Streites hauptsächlich in Betracht kommt. Aber auch aus dem Weltklerus besaß die schola Thomistarum zahlreiche und bedeutende Anhänger. Ein Hauptvertreter des Thomismus in Köln schon vor Ausbruch dieses Streites war Heinrich von Gorkum (de Gorrichem), dessen Abbreviatio der theologischen Summa zu den besten Einführungen in die theologische Summa des heiligen Thomas in alter Zeit zählt. Sein Schüler Gerhard Terstegen von Heerenberg, auch Gerhardus de Monte, der einen Kommentar zu der Schrift De ente et essentia des heiligen Thomas und eine Concordantia sich scheinbar widersprechender Thomasstellen schrieb, war der Hauptvertreter der schola Thomistarum, die in der Bursa Cornelii und in der Montanerburse ihren Anhang hatte. Andere Vertreter der Kölner Thomistenschule waren Lambertus de Monte, der Aristoteleskommentare im engsten

[149] P. G. M. Löhr O. Pr., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O.P. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21), Leipzig 1926.

[150] Vgl. P. Löhr a. a. O. 21 ff.; F. J. v. Bianco, Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrtenschulen dieser Stadt I, Köln 1855, 264 ff.; Kard. Ehrle a. a. O. 263 ff.; H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906, 140 ff. — Die Albertisten sind auch noch mehrmals erwähnt in den Epistolae obscurorum virorum. Vgl. Epistolae obscurorum virorum, herausgegeben von Aloys Bömer, Heidelberg 1924, II, 30, 55, 111, 162, 165. Von dem auf vier Bände berechneten Werk: Geschichte des Albertismus von P. G. Meersseman O.P. ist bisher erschienen: Bd. I: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris 1933. Bd. II Die ersten Kölner Kontroversen, Roma 1935. Bd. III wird die Geschichte der Kölner Albertistenschule, Bd. IV die Verbreitung des Albertismus auf den deutschen Universitäten behandeln.

Anschluß an Thomas von Aquin verfaßte, Johannes Versorius,[151] der gleichfalls die Schrift De ente et essentia kommentierte und Kommentare zu Aristoteles und zu den Summulae logicales des Petrus Hispanus schrieb, sowie auch Johannes Tinctoris.

Die Albertistenschule hatte in der Burse Kuck und in der Laurentianerburse ihren Sitz. Von den Vertretern der schola Albertistarum seien genannt Gerhard und Arnold von Harderwik, Jakob von Stralen, Conradus de Campis und Gottfried von Groningen, der in den Disputationen nach dem Berichte des Servatius Fanckel als Verfechter der Eigenlehren Alberts gegen die Thomisten auftritt. Es wurden jedenfalls die Schriften Alberts fleißig studiert, auch die Summa seines Schülers Ulrich von Straßburg wurde in diesen Kontroversen von den Albertisten herangezogen. Gerhard von Harderwik und Johann von Nürtingen haben auch Kompendien der Naturphilosophie Alberts geschrieben, die auch (Köln, H. Quentel 1496 und 1508) gedruckt worden sind. Gerhard Harderwik hat auch Kommentare zu den beiden Analytiken, zur Topik und zu den Elenchen des Aristoteles im engsten Anschluß an Albertus Magnus geschrieben, welche im Jahre 1511 bei Quentel in Köln unter dem Titel: Commentaria Nove Logice Aristotelis in gymnasio Coloniensi quod Bursam Laurentii vocant ad mentem Magni Alberti olim edita etc. im Druck erschienen sind. Als Verfasser ist am Schlusse (fol. CCXLIX^a) „auguste memorie egregius dominus artium et sacre sophie professor Gerardus Hardewicensis" genannt. Die Drucklegung ist besorgt worden opera magistri Arnoldi Tungri sacre theologie professoris eximii eiusdem (sc. Gerardi Hardewicensis) olim disciupli. Das Titelblatt dieser Kommentare, welche Kommentare nicht bloß zu Aristoteles, sondern auch zu Albert sind, stellt in einem Stiche Albert mit dem bischöflichen Ornate bekleidet auf dem Katheder sitzend als Lehrer dar. Auf der Rückseite des Titelblattes stehen folgende Verse des Humanisten und Pädagogen Johannes Murmellius, der auch an der Kölner Universität studiert hatte:

Extremas Magni nomen volitavit in oras
Alberti: templis gymnasiisque frequens
In cathedris magnus resonat: per pulpita passim
Ac ubicumque loqui docta corona solet
Magnus habet nomen maius quam Cesaris hostis
Quam vel Alexander maximus ille ducum

[151] Vgl. A. Birkenmajer, Die Wiegendrucke der physischen Werke Johannes Versors: Sonderabdruck aus Bock-och Bibliotekhistoriska Studier tillägnade Isak Collyn, Uppsala 1925. Über die übertriebene Aristotelesbegeisterung des Lambertus de Monte vgl. oben S. 195ff.

Invida quod numquam poterit abolere vetustas
Sacrilege turbe vel rabiosa lues
Est enim tantum, ut nullius carmine crescat
Nullis depereat dentibus invidie.

Der bedeutendste Vertreter der schola Albertistarum und einer der interessantesten philosophischen Köpfe Deutschlands am Ausgange des Mittelalters war Heimericus de Campo (Van de Velde), der zuerst Professor in Köln war und dann 1444 an die Universität Löwen übersiedelte, wo er bis zu seinem Tode 1460 in der gleichen Richtung tätig war.[152] Von den Schriften des Heimericus de Campo sind bei H. Quentel in Köln im Druck erschienen 1492: Promptuarium argumentorum disputatorum inter lileum Albertistam et spineum Thomistam; Reparationes naturalis philosophie secundum processum Albertistarum et Thomistarum und im Jahre 1517: Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia. Es werden durch diese 20 Streitpunkte die großen Gemeinsamkeiten zwischen Albert und seinem großen Schüler Thomas nicht berührt, wie denn auch der thomistische Gegner des Heimericus, Gerhardus de Monte, keine wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden großen Denkern sehen will. Doch wäre für die ganze Denk- und Arbeitsweise der deutschen Wissenschaft am Ausgange des Mittelalters eine nähere Untersuchung dieser Streitpunkte und überhaupt dieses ganzen Streites zwischen Albertisten und Thomisten sehr lehrreich und wünschenswert. Jedenfalls müssen wir bei Heimericus und seinen wissenschaftlichen Freunden das Bestreben als berechtigt anerkennen, die große Bedeutung Alberts des Großen, die bei dem ausschließlichen Studium der Werke seines Schülers immer mehr in den Hintergrund trat, wieder in das gebührende Licht zu stellen. Das Schrifttum des Doctor universalis umspannt zudem namentlich in naturwissenschaftlicher Hinsicht Fragen und Gebiete, die Thomas nicht in den Kreis seiner wissenschaftlichen Untersuchung gezogen hat. Die deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts verdienen gewiß volle Anerkennung deshalb, weil sie — ich erinnere bloß an Leonhard Huntpichler von Brixental, an Michael de Insulis, Cornelius Sneek, Johannes Hoppe, Gerhard Elten und etwas später Konrad Köllin — an die Kommentierung der Summa theologica des Aquinaten herantraten, schon ehe Kardinal Cajetan und die großen aus der Schule des Franz von Vitoria hervorgegangen spanischen Thomisten ihre epochemachenden Kommentare zur Summa geschrieben haben. Wenn auch Albert in

[152] Vgl. H. de Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540), Louvain 1911, 81.

der Doktrin bei den deutschen Dominikanern des ausgehenden Mittelalters nicht mehr wie früher entsprechend gewertet und verwertet wurde, so ist doch die große und heilige Persönlichkeit des hervorragendsten Gelehrten, den das deutsche Mittelalter hervorgebracht hat, bei seinen deutschen Ordensgenossen in lebhafter Erinnerung und in pietätvoller Verehrung geblieben. Gerade in der Zeit, da in Köln der Streit zwischen den Albertisten und Thomisten noch fortdauerte, schrieb Petrus de Prussia, ein Mitglied des Kölner Dominikanerklosters, im Jahre 1487 seine Vita Alberti Magni. „Petrus de Prussia," so bemerkt P. Pelster,[153] „gilt mit Recht als der vollständigste und beste mittelalterliche Biograph Alberts, der mit kritischem Sinn und voll der Wahrheitsliebe an seine Aufgabe herantrat." Kurz darauf schrieb ein anderer Kölner Dominikaner, Rudolf von Nymwegen, eine gleichfalls gute Biographie Alberts. Sehr warm äußert sich an verschiedenen Stellen über Albert der Dominikanerchronist Johannes Meier aus Zürich. Ich möchte noch eines deutschen Dominikaners gedenken, der auch inhaltlich die Doktrin Alberts ausgiebiger benützt hat. Es ist dies Jakob von Lilienstein, der in seinem Liber de divina sapientia, einer ungedruckten theologischen Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts, Albert und Ulrich von Straßburg zitiert und benützt.[154]

Um nun wieder zu Heimericus de Campo, der bedeutendsten Persönlichkeit in der Kölner Schola Albertistarum, zurückzukehren, so sind seine wichtigsten Schriften, in welchen er systematisch sein philosophisches System entwickelt, ungedruckt geblieben. Cod. 105 der Hospitalbibliothek zu Cues an der Mosel enthält theologische Arbeiten, einen Summarius dominice passionis epylogus und eine Determinatio casus alicuius. Cod. 106 der gleichen Bibliothek[155] umfaßt vor allem seine philosophischen Schriften. An der Spitze der Handschrift stehen eine Rede auf den heiligen Augustinus, die er auf dem Konzil von Basel gehalten hat und ein kurzer Sentenzenkommentar. Hieran reihen sich philosophische Traktate: Questiones supra libros philosophie rationalis, realis et moralis, Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia, Ars demonstrativa, Tractatus de sigillo eternitatis omnium artium et

[153] Fr. Pelster S. J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 3.

[154] M. Grabmann, Der „Liber de divina sapientia" des Jakob von Lilienstein. Eine ungedruckte Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts: Festschrift J. Schlecht, Freising 1917, 124—140.

[155] Vgl. die Beschreibung der Handschrift bei J. Marx, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 105 f. Eine demnächst erscheinende Monographie von P. G. Meersseman wird die gesamte literarische Tätigkeit und die wissenschaftliche Individualität des Heimericus de Campo sowie auch sein Verhältnis zu Albertus Magnus ins Licht stellen.

scientiarum exemplari Basilee tempore concilii editus. Hierauf folgen kirchenrechtliche Abhandlungen. Den Schluß des Codex bildet eine umfangreiche philosophische Abhandlung des Heimericus: Collectio positionum juris naturalis divini et humani philosophice doctrinalium. Auszüge aus der Philosophie des Heimericus de Campo begegnen uns im Cod. 610 der Stadtbibliothek zu Mainz: De primo principio universalis entium ex Emerici floribus philosophie. Diese Abhandlung der Mainzer Handschrift scheint ein Auszug aus einer in den Cueser Handschriften nicht enthaltenen Schrift des Heimericus de Campo zu sein, die im Cod. 695 der Jagellonischen Universitätsbibliothek zu Krakau erhalten ist. C. Michalski hat zum ersten Male auf dieses Werk, welches in der Krakauer Handschrift den Titel Compendium divinorum führt, hingewiesen.[156] Das Initium dieses Kompendiums lautet: Incipit: Philosophie Flores. In hoc opusculo sub compendio colligere propono. An das Kompendium reihen sich in der Krakauer Handschrift von Heimericus selbst verfaßte Dubia mit dem Initium: Incipit: Philosophie flores — incipit compendium prime philosophie, quod intitulatur. Michalski gibt nähere Mitteilungen über diese Schrift des Heimericus. Der erste Teil des Kompendiums besteht aus 13 Theoremen, von denen wieder jedes die Grundlage zu zwei allgemeinen Urteilen in Form von Korollarien bildet. Alle diese Sätze sind aus Proklus und Nikolaus von Amiens entlehnt oder der Schultradition entnommen und erscheinen in den drei weiteren Teilen des Werkes als keinem Zweifel unterliegende Axiome. Sowohl durch diese Theoreme als auch durch die weitere deduktive Methode gehört der Traktat des Heimericus in die Reihe der analogen Werke, die von Boethius, Witelo, Alanus und Nikolaus von Amiens stammen. Auch er ist eine Metaphysica modo geometrico deducta. Von großer Wichtigkeit ist der Inhalt des Werkes, da er den Beweis liefert, daß der neuplatonische Gedanke in Köln nie erloschen ist, sondern in den Schriften Ulrichs von Straßburg, Dietrichs von Freiberg und Bertholds von Moosburg weiterlebte, um noch einmal im 15. Jahrhundert bei Heimericus de Campo hervorzutreten. Die Quelle dieser neuplatonischen Ideen war vor allem die Στοιχείωσις θεολογική des Proklus und vielleicht auch Ulrich von Straßburg, der in den Problemata des Heimericus zitiert wird. Der Ausfluß alles Seins aus Gott, eine Lichtontologie, eine hierarchische Ordnung aller Dinge nach ihrer Entfernung vom Urquell und die Rückkehr aller Wesen zu Gott infolge eines inneren Dranges, bilden die Hauptgedanken dieses metaphysischen Traktates. Man muß aber hervorheben, daß die Emanation hier

[156] C. Michalski, Die thomistische Philosophie in Polen an der Wende des XV. und XVI. Jahrhunderts. Extrait du Bulletin de l'Académie des sciences de Cracovie. Janvier-Juillet 1916.

ihren eigentlichen Sinn eingebüßt hat, um unter dem Einfluß des Kommentars Alberts des Großen zum Liber de causis als immanenter Akt zu erscheinen, der in letzter Konsequenz mit dem Sein (esse) des ersten Prinzips identisch ist. Es zeigt schon diese kurze Charakteristik dieser Schrift, daß in Heimericus die neuplatonische Richtung Alberts des Großen, Ulrichs von Straßburg, Dietrichs von Freiberg und des Meisters Eckhart weiterlebt und neu auflebt. Heimericus weist selber auf diese ältere Zeit und Tradition hin, indem er Heinrich Bate von Mecheln zitiert. Wie ich bei flüchtiger Durchsicht des Cod. 106 der Bibliothek von Cues gesehen habe, hat Heimericus in seinen dort enthaltenen Schriften, die für Wissenschaftslehre, Erkenntnislehre, Metaphysik und Rechtsphilosophie von Interesse sind, Alberts Schriften zitiert und benützt.[157]

C. Michalski hat den Nachweis erbracht, daß an der Universität Krakau der Kölner Streit zwischen Albertisten und Thomisten einen deutlichen Widerhall gefunden hat. Man sieht dies nicht nur daraus, daß Schriften des Heimericus und Gerhardus de Monte frühzeitig nach Krakau kamen, sondern auch aus den Schriften dreier Krakauer Philosophen: des Johannes von Glogau, des Jakob von Gostynin und des Michael von Breslau, welche die zwischen den Thomisten und Albertisten strittigen Fragen in thomistischem Sinne behandeln. An der Universität Krakau hat, wie man aus der großen Zahl von Albertushandschriften in der Jagellonischen Bibliothek ersehen kann, Albertus Magnus auch noch weit über die Zeitgrenze des Mittelalters hinaus sich eines hohen Ansehens erfreut. Im Cod. 2124 begegnet uns noch im Jahre 1620 ein Stanislaus Rozycki, artium et philosophie magister necnon protunc philosophiae Alberti Magni Commentator. Darnach scheint in Krakau eine eigene Professur zur Erklärung der Philosophie Alberts des Großen bestanden zu haben.

Ein höchst bedeutsames Ergebnis der Forschungen von P. Meersseman ist die Feststellung, daß der Kölner Albertismus seinen Ursprung in der Pariser Artistenfakultät genommen hat, wo in den Jahren 1407—1427 eine albertistische Richtung auftritt. Als den Hauptträger dieses Pariser Albertismus weist P. Meersseman einen Magister Johannes de Nova Domo nach, der in Paris der Lehrer des Heimericus de Campo war und sich dort Mühe gab, die Werke Alberts des Großen zu Ansehen zu bringen und gegenüber dem Nominalismus den Realismus im Anschluß an Albert zu verteidigen. P. Meersseman

[157] Eine Handschrift mit Werken Alberts des Großen (Kommentare zu den Meteorologica, De mineralibus, De natura locorum), die im Besitze des Heimericus de Campo war, ist Cod. 282 (2880) der Gräflich Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden, wie der Vermerk fol. 113v: Iste liber est Heimerici de Campio bezeugt.

hat auch den Traktat De esse et essentia dieses Pariser Albertisten Johannes de Nova Domo in zwei Handschriften aufgefunden, ediert und philosophiegeschichtlich erläutert. Andere Schriften des Johannes de Nova Domo konnten bisher nicht nachgewiesen werden. Ich kann hier ergänzend bemerken, daß in der Hessischen Landesbibliothek in Darmstadt sich zwei bisher unbekannte Werke unseres Johannes de Nova Domo befinden. Cod. 401 dieser Bibliothek (s. XV) enthält von fol. 2^r—123^r seinen Kommentar zu l. I—XI der aristotelischen Metaphysik. Der Verfasser ist sofort am Anfang genannt: Circa materiam primi libri metaphisice qui editus est a Ioanne de nova domo temptatore Universitatis Parisiensis. Queritur, utrum philosophia prima, que inter tres theoricas reales est principalis ceterasque in esse stabiliens, sit de ente inquantum ens tamquam de subiecto proprio et adequato. Bemerkenswert an diesem Kommentar ist die Herübernahme der Gliederung des Metaphysikkommentars Alberts, in welchem die einzelnen Bücher in tractatus eingeteilt werden. Auch auf der Innenseite des hinteren Deckblattes ist Johannes de Nova Domo als Verfasser genannt: Et continentur in hoc volumine propositiones notabiles circa undecim libros metaphisice Aristotelis edite a venerabili viro Magistro de Nova Domo temptatore Universitatis Parisiensis. Cod. 427 der Landesbibliothek Darmstadt enthält ein umfangreiches sprachphilosophisches Werk des Johannes de Nova Domo, einen Kommentar zum 2. Buch des Doctrinale des Alexander von Villadei. Auf der Außenseite des vorderen Einbanddeckels steht bemerkt: Glosa magistri Johannis super secunda parte Alexandri. Deutlich ist der Name des Verfassers sowohl im Incipit wie im Explicit genannt: Incipit glosa magistri Ioannis de nova domo circa initium secunde partis magistri Alexandri. Assumpta est propositio Aristotelis summi philosophorum principis, quam scribit in principio tertii metaphysice. — Explicit commentum aureum Johannis de nova domo supra secundam partem scriptum per me Caspar Hornnem Anno temporis coriregentem Rotenburgi cis Neckarum sub eximio magistro Ioanne Osterreicher. Anno 1468.

Das für die Geschichte des Albertismus wichtigste Werk des Johannes de Nova Domo, in welchem auch der Gegensatz zu Lehren der thomistischen Metaphysik sich zeigt, ist jedenfalls der Traktat De esse et essentia, den P. Meersseman ediert und analysiert hat.

Die Edition P. Meerssemans stützt sich auf zwei Handschriften, auf Cod. Palat. lat. der Vatikanischen Bibliothek (fol. 108^r—118^v), wo im Explicit Johannes de Nova Domo ausdrücklich als Verfasser genannt ist, und auf Cod. 49 der Münchener Universitätsbibliothek (fol. 61^r—72^v), wo dieser Traktat anonym steht. Ich möchte ergänzend auf eine dritte Handschrift Cod. IV Q. 19 der Universitätsbibliothek Breslau hinweisen. Diese Hand-

schrift enthält von fol. 1r—8v, wie schon das Initium: Ad habendam aliqualem notitiam aliter (statt pariter) et intellectum circa naturam de esse et essentia secundum mentem Peripateticorum, quam tribuit eis venerabilis dominus et doctor Albertus magnus bezeugt, den Traktat De esse et essentia des Johannes de Nova Domo. Indessen ist hier der Traktat nicht vollständig, sondern bricht in der quaestio septima plötzlich mit den Worten: ex eo quod res primo respicit formam partis et ex consequenti formam (P. Meersseman 162, Zeile 8) ab. Diese Breslauer Handschrift enthält noch zwei bisher unbekannte Schriften des Johannes de Nova Domo, die gegenüber dem Nominalismus den Realismus in der Universalienfrage scharf vertreten. Fol. 28r beginnt Capitulum de universali reali eximij doctoris et magistri Johannis de nova domo magni insecutoris vie Alberti incipit feliciter contra subsanatores universalium et realistarum. Clamat totus philosophicus exercitus in voce principis eorum Aristotelis. Auf fol. 38v schließt diese Abhandlung: et fit finis in vigilia sancti Niccolai in Zittavicz 1466 (Notiz des Schreibers). Die zweite Abhandlung des Johannes de Nova Domo über die Universalien beginnt fol. 40r. [Sicut] scribit auctor memorialis rerum difficilium, multitudo reducitur ad unitatem, ut quod debilitatis est in multitudine sic fortificetur. Hec propositio scribitur in libro rerum difficilium et est secunda in ordine. Der Verfasser zitiert hier den von Cl. Baeumker in seinem Werke über Witelo edierten Liber de intelligentiis, der auch in den Handschriften als Memoriale rerum difficilium bezeichnet wird. Wir haben in einer früheren Abhandlung dieses Bandes gesehen, daß in einem von einem Pariser Professor des 15. Jahrhunderts verfaßten Kommentar zu dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 vielfach diese Schrift Memoriale rerum difficilium verwertet ist. Es legt sich der Gedanke nahe, daß auch dieser Kommentar von Johannes de Nova Domo stammt. In unserem opusculum de universalibus nimmt Johannes de Nova Domo scharf Stellung gegen die modernorum figmenta. Der Verfasser ist am Schlusse fol. 43r genannt: Ioannes de nova domo. Albertus. Dieser Zusatz Albertus weist wohl auf den Albertismus des Verfassers hin. Am meisten tritt der Albertismus des Johannes de Nova Domo in der Schrift De esse et essentia uns entgegen. P. Meersseman hat sowohl in der ausführlichen Inhaltsanalyse dieser Schrift wie auch in der Edition, in deren Apparat er die einschlägigen Albertustexte anführt, das Verhältnis des Johannes de Nova Domo zu Albert ausführlich dargelegt. Alberts Größe als Seinsmetaphysiker tritt uns so im Transparent eines Pariser Philosophieprofessors des späten Mittelalters eindrucksvoll entgegen. Ich brauche deshalb hier auf den Inhalt der Schrift De esse et essentia nicht näher einzugehen. Ich möchte

nur noch eine etwas eingehendere Beschreibung des Cod. 49 der Universitätsbibliothek in München geben.

Mit dem Kölner Streit zwischen Albertisten und Thomisten hat auch die Handschrift Cod. 49 der Universitätsbibliothek in München eine deutlich wahrnehmbare Berührung, indem sie Abhandlungen beider Richtungen enthält. Von fol. 1r—54r erstrecken sich Problemata Sancti Thome et domini Alberti secundum ordinem, die mit dem oben erwähnten Werke des Heimericus de Campo identisch sind. Die nächste anonyme Abhandlung (fol. 54v—61v) mit dem Initium: Ante secula creata sunt omnia Eccli 24. Quia vero non aliqua creatura ante secula fuerat nisi forte quantum ad esse essentie ist eine 20 articuli umfassende Untersuchung über das vorgeschöpfliche Sein der Wesenheiten der Dinge. Es sei bemerkt, daß in der gleichen Handschrift sich noch eine zweite Abhandlung über den gleichen Gegenstand befindet (fol. 242v bis 250v): Queritur, utrum esse essentie quiditatum creabilium sit eternum. Bei näherem Vergleichen sieht man, daß beide Abhandlungen den gleichen Text haben und nur in den Anfangssätzen verschieden sind. Es handelt sich tatsächlich um die Quaestio 8 der Quodlibeta des Franziskanertheologen und Skotusschülers Franz von Mayronis: Utrum esse essentiae creabilium sit eternum.[158] Ich kann natürlich hier nicht auf die Frage eingehen, ob diese Quaestio sich nicht gegen Meister Eckhart, dem bekanntlich ja Verwischung der Grenzen zwischen dem esse Dei und dem esse rerum vorgeworfen wurde, richtet. Ich muß in der Beschreibung der Handschrift weiterfahren. Von fol. 61v—72v erstreckt sich eine Abhandlung, die wiederum mit den metaphysischen Lehrverschiedenheiten zwischen Albert und Thomas sich befaßt und deren Explicit also lautet: Et hec de esse et essentia domini Alberti sufficiant. Das Initium ist folgendes: Ad habendam aliqualem notitiam pariter et intellectum circa materiam de esse et essentia secundum mentem peripateticorum, quam tribuit eis venerabilis dominus Albertus magnus, movebantur alique questiones, pro quarum solutione ponam propositiones extractas ex diversis locis librorum eius. Die erste Quaestio bezieht sich auf die Streitfrage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen: Utrum in eodem esse et essentia realiter distinguantur ab esse actualis existentie. Der anonyme Verfasser entwickelt zuerst die Lehre des heiligen Thomas an der Hand von dessen Schrift De ente et essentia (Sanctus Thomas in tractatu suo de quiditate entium) und versteht dieselbe im Sinne einer Realdistinktion. Er entscheidet sich aber für die Lehre Alberts des

[158] Quodlibetales questiones fertilissime Illuminati doctoris fratris Francisci de Mayronis, ord. min., Venetiis 1507, 18v—22r. Über Franz von Mayronis befindet sich eine umfangreiche Monographie von P. Bartholomäus Roth O.F.M. im Druck.

Großen, der diesen realen Unterschied nicht lehre: Et sto cum illustrissimo doctore meo Alberto et quondam suo (sc. S. Thome), cui ut mihi videtur in hac materia credendum est, cum longius profundiusque in ista materia laboraverat quam ipse. Dieser Traktat ist eben die Schrift des Johannes de Nova Domo: De esse et essentia. Das nächstfolgende Stück der Handschrift (fol. 73r—97r) ist (anonym) die Schrift Alberts De natura et origine animae. Von dem übrigen Teil der Handschrift, in welchem vor allem die thomistische Schule und Richtung zur Geltung kommt, hebe ich besonders noch hervor: eine Reihe von opuscula des heiligen Thomas, die Schrift De productione forme substantialis des Thomas von Sutton, den Kommentar des Gerhard de Monte zu der Schrift De ente et essentia des heiligen Thomas und zwei andere anonyme Kommentare zur gleichen Schrift, endlich die beiden Traktate des Aegidius Romanus De plurificatione intellectus und Theoremata de esse et essentia. Diese Handschrift, die wir nur in dem die schola Albertistarum betreffenden Teile etwas ausführlich beschreiben konnten, ist ein Beweis dafür, wie man in der deutschen Scholastik des späteren Mittelalters in Kreisen der via antiqua sich um die Probleme der Seinsmetaphysik interessierte und wie man gerade in diesen Fragen die wissenschaftliche Autorität Alberts des Großen sehr hoch einschätzte. Die Untersuchung der handschriftlichen Materialien wird ohne Zweifel unsere Kenntnis in dieser Hinsicht noch erweitern. Man hatte damals, als man die Werke Alberts fleißig studierte, nicht die Auffassung, wie sie z. B. bei Hans von Schubert und bei P. Duhem, der auch Thomas von Aquin als selbständigem Denker nicht gerecht wird, uns entgegentritt, daß der große deutsche Denker mehr Sammler und nicht ein selbständiger Denker gewesen sei.

Der Freund des Heimericus de Campo ist der große Kardinal Nikolaus von Cues gewesen, der auch an der Kölner Universität als Schüler zu seinen Füßen gesessen hatte. Wenn man einen Gelehrten und Forscher aus seiner Bibliothek erkennen kann, dann sind wir bei Nikolaus von Cues in der glücklichen Lage, in dem von ihm gegründeten Hospital zu Cues an der Mosel seine ganze Bibliothek zu besitzen und aus den Randbemerkungen, mit denen er zahlreiche Handschriften versehen hat, seine Stellungnahme zu früheren Autoren und deren Einfluß auf sein Denken erschließen zu können. Vor allem treten uns aus der Bibliothek des Kardinals die Vertreter des Neuplatonismus, Proklus in viel größerem Umfang als ihn die mittelalterliche Scholastik gekannt hat, dann auch der Pseudo-Areopagite mit verschiedenen Übersetzungen und Kommentaren, sodann auch der deutsche Neuplatonismus des Meisters Eckhart entgegen, von dem die Bibliothek die bekannte große Handschrift mit den interessanten Randbemerkungen des Kardinals

enthält. Wie wir gesehen haben, sind auch die Werke des Heimericus de Campo, des neuplatonisch eingestellten Führers der Albertisten in Köln, in der Handschriftensammlung von Cues großenteils enthalten. In großem Umfang sind auch die Werke Alberts des Großen in der Bibliothek des Cusanus vertreten. Wir gewahren hier die Kommentare Alberts zur Physik, zu De anima, zu den Meteorologica, zu De proprietatibus elementorum, die Schrift De nutrimento et nutrito, das Werk De sacrificio missae usw. Besonders bedeutsam ist Cod. 96, der die Kommentare Alberts zum Pseudo-Areopaiten, darunter auch den ungedruckten zu De divinis nominibus enthält. Diese Handschrift, welche Nikolaus von Cues am 9. August 1453 zum Geschenk erhielt, hat von allen Handschriften der Bibliothek die meisten Randbemerkungen aus der Hand des Kardinals. Wie ich mich bei Durchsicht der Handschrift gelegentlich eines Aufenthaltes in Cues im September 1925 überzeugen konnte. geben diese Randglossen teils Korrekturen der Handschrift, in der eine gute Textvorlage von einem sachunkundigen Schreiber mit zahllosen Fehlern abgeschrieben ist, teils geben sie erklärende und meist zustimmende Bemerkungen. Diese Randnotizen von der klaren schönen Hand des Kardinals sind meistens mit N (Nikolaus) gezeichnet. An einer Stelle des Kommentars zu De divinis nominibus steht am Rand: non grecus fuit Albertus (N). Jedenfalls gibt diese Handschrift davon Zeugnis, daß Cusanus die Werke Alberts des Großen, speziell auch dessen Kommentare zum Pseudo-Areopagiten, unter denen der ungedruckte zu De divinis nominibus den Neuplatonismus Alberts wohl am entschiedensten und ausgiebigsten zum Ausdruck bringt, gründlich und mit liebevoller Versenkung studiert hat. Nikolaus von Cues zitiert auch in seinen Schriften Alberts Werke. Wir finden auch Zitate aus den Werken des Meisters Eckhart, aus dem Speculum divinorum et omnium naturalium des Heinrich Bate von Mecheln. Einmal ist auch der Kommentar des Berthold von Mosburg zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus zitiert und zwar irrtümlicherweise unter dem Titel commentatio Johannis de Mosburch in propositiones Proculi. Wenn Nikolaus von den Scholastikern auch öfters Thomas zitiert, so hat Albert auf ihn den weit größeren Einfluß ausgeübt.

E. Vansteenberghe, dem wir das größte und beste zusammenfassende Werk über Nikolaus von Cues verdanken, bemerkt mit Recht:[159] „Malgré tout, les préférences de Cusa semblent aller plutôt au maître du docteur angélique: Albert le Grand. Sympathie de nationalité, peut-être; influence aussi de l'école albertiste de Cologne, et en particulier du recteur du collège Laurentien, Heimeric de Campo, auteur de trois traités, dans lesquels la philo-

[159] E. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues (1401—1464) L'action — La pensée, Paris 1920, 422.

sophie d'Albert est exaltée par opposition à celle de saint Thomas; instinct personnel surtout, qui poussait le Cusan à remonter le courant de la pensée philosophique vers les sources les plus augustiniennes."

Ein Freund des Kardinals Nikolaus von Cues, der ihn in seiner Reformtätigkeit unterstützte, war Dionysius Ryckel der Kartäuser, von dem Scheeben bemerkt:[160] „An Tiefe steht er seinem Freunde Nikolaus von Cues gleich, an Umfang und Korrektheit des Wissens über ihm; das Wahre und Schöne der Kusanischen Spekulation findet sich klarer und reicher bei ihm, so daß er neben Albertus Magnus und Heinrich von Gent als Hauptvertreter der deutschen Theologie, auch der Mystik, des Mittelalters gelten kann." Dionysius hatte vor seinem Eintritt in den Orden an der Universität Köln studiert und die dort herrschenden wissenschaftlichen Richtungen kennengelernt. Wir sind über die Autoren, die auf ihn Einfluß ausgeübt heben, aufs beste unterrichtet, da er dieselben nennt und oft auch mit sehr charakteristischen Bezeichnungen bedenkt. Dionysius verwertet in reichem Ausmaße die Schriften Alberts des Großen und zitiert ungemein häufig die Summa Ulrichs von Straßburg, wobei er gerne auf die Übereinstimmung dieser beiden deutschen Scholastiker hinweist. Trotz seines Eklektizismus, der namentlich in seinem Sentenzenkommentar in einer katenenartigen Anführung der Texte verschiedener Scholastiker zutage tritt, ist Dionysius neuplatonisch gestimmt. Seine großen Kommentare zum Pseudo-Areopagiten und seine Erklärung zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus sind hiefür ein deutlicher Beweis. Er schätzt Thomas sehr hoch, stellt sich aber in Streitfragen lieber auf die Seite Alberts des Großen und des Ulrich von Straßburg.

Ich erwähne als Beispiel nur seine Stellungnahme in der Streitfrage über den Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen. In der prop. 38 seiner Elementatio philosophica äußert er sich also:[161] „Quaestio ista, an esse et essentia in rebus creatis realiter distinguantur, videtur difficilis et pro utraque parte probabilis; attamen reor, quod realiter idem sint. Haec etenim quaestio vetus ab antiquo solemnes pro utraque parte habuit defensores, sunt et modo. Nam et Avicenna et Algazel opinati sunt, quod realiter distinguantur ab invicem in eodem, loquendo de esse actualis existentiae: quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guilelmus ac alii plures. Porro Commentator videtur sensisse contrarium; et hanc opinionem sunt secuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis."

[160] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 441.

[161] Opera omnia (Neuausgabe) XXXIII, 50.



Wir dürfen in Dionysius Cartusianus einen der letzten Vertreter der von Albert dem Großen ausgehenden neuplatonisch gerichteten deutschen Scholastik sehen.

Wir sind damit am Ende des Mittelalters angekommen. Ich will als einen deutschen Theologen zu Beginn der Neuzeit, aus dessen Schriften große Verehrung für Albert den Großen hervorleuchtet, noch Johannes Eck erwähnen, der in seinem Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514, einem Werke von seltener Belesenheit in der Hoch- und Spätscholastik, Albert als Suevorum et Germanorum decus, als totius Germaniae in litteris publicum decus, als Germanorum philosophus feiert.[162] Von Ecks Wertschätzung Alberts zeugt auch sein Urteil über Nikolaus von Cues:[163] quem non immerito post Albrechtum Magnum in philosophia et theologia doctissimum Germanum judico. Es tritt uns in diesen und anderen Äußerungen ein gewisses stolzes Gefühl deutscher Schriftsteller entgegen darüber, daß Albert der Große der große deutsche Denker und Philosoph per excellentiam ist, die großen Gelehrten anderer Länder an Umfang und Tiefe des Wissens erreicht, ja übertrifft. Der Benediktinerprior von St. Peter in Erfurt, Nikolaus von Siegen, schreibt in seiner um das Jahr 1494 entstandenen Chronik über Albert:[164] „Albertus magnus, episcopus Ratisbonensis, ordinis predicatorum, patria Suevus ex Laugingen, vir sanctus et devotissimus. Pluria et varia salubria atque devotissima conscripsit. Obiit a. d. 1280, etatis 80, sepultus Colonie. Et non fuit post eum similis et in omnibus literis, scienciis et rebus tam doctus et eruditus." Noch bei Aventinus (Johannes Turmair), dem Vater der bayerischen Geschichtsschreibung, der doch über kirchliche Dinge und Persönlichkeiten manches scharfe Wort gebraucht, kommt die Bewunderung für die Größe Alberts mit einem deutlichen Akzent deutschen und auch bayerischen Nationalgefühls zum Ausdruck. Er schreibt in seinen zwischen 1519 und 1524

[162] J. Greving, Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514 (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 1), Münster 1906, 35.

[163] J. Greving a. a. O. 43.

[164] Chronicon Ecclesiasticum Nicolai de Siegen O.S.B., hrsg. von F. X. Wegele (Thüringische Geschichtsquellen II), Jena 1855, 354. — Vgl. auch die begeisterten Worte über Albertus Magnus im Catalogus scriptorum ecclesiasticorum sive illustrium virorum des Abtes Trithemius (Coloniae 1531) fol. 88r: Albertus episcopus Ratisponensis, ordinis fratrum predicatorum, natione Theutonicus, patria Suevus, ex Laugingen oriundus, vir in divinis scripturis valde studiosus et eruditus atque in seculari philosophia nulli suo tempore secundus, ingenio subtilis, eloquio scholasticus, vita et conversatione devotus atque sanctissimus, qui propter doctrinam et eruditionem magnus dictus est.



entstandenen Annales Boiorum:[165] „Alexander quartus ... prefecit eidem fano (Sc. Ecclesiae Ratisbonensi) Albertum illum Magnum, germanum Varronem, aut si veritas aperte dicenda, longe Varrone doctiorem. ortus est in Suevia clarissimis crepundiis in agro Laugionum ex regulis Bolostadensibus. nihil eum penitus fugit, omnia perfecte novit, naturae secundum Aristotelem verissimus interpres. legi eius dialectica, mathematica, physica, geographica, metaphysica, ethica, theologumena, et si fas est dicere, magica adeo exacta atque exquisita, haud aliter quam si uni dumtaxat operam navaret, cetera ne adtigisset quidem, adeo singula in suo genere absoluta sunt. non minus Platonis, Epicuri, Pythagorae aliorumque philosophorum dogmata calluit quam Aristotelica. primus Latinorum, quicquid in graecis-latinis, arabibus, hebreis, aegyptiis philosophis egregium fuit, perscrutatus est. primus apud Latinos in omnes libros Aristotelis, Euclidis, Petri Lombardi et aliorum huiuscemodi authorum commentaria scripsit, et eloquentia summa suo tempore, eruditione etiam nostra praeditus. eiusdem commentaria in Lucae evangelium, quae in arce Stuphia scripsit, adhuc Reginoburgiae ostenduntur. ubi annum pontificatu functus est, taedio occupationum ultro cedit, ad philosophiam et literas redit."

Auch auf einem Stiche Albrecht Dürers kommt der Gedanke, daß Albert der Große deutscher Philosoph ist, zum Ausdruck. Ein Stich Dürers für die Nürnberger Ausgabe der Quatuor libri amorum von Conrad Celtes (1502) stellt im Mittelpunkt die thronende Philosophie dar. Sie ist umgeben von Medaillonabbildern der größten Philosophen Ptolemaeus, Plato, Cicero und Alberts des Großen. Dieser nimmt den Ehrenplatz zur Rechten der Philosophie als Repräsentant der sapientia Germanorum ein. Oben ist die folgende Inschrift angebracht:

Sophiam me Graeci vocant, Latini sapientiam
Aegyptii et Chaldaei me invenere, Graeci scripsere,
Latini transtulere, Germani ampliavere.

A. F. Ozanam stellt in seiner Abhandlung: Littérature allemande au moyen âge für das tableau intellectuel de la vieille Allemagne nebeneinander das Nibelungenlied, den Parzifal des Wolfram von Eschenbach, die Gedichte Walters von der Vogelweide und das Schrifttum Alberts des Großen. Von letzterem gibt der geistvolle Literarhistoriker, der sich mit viel Liebe und Verständnis in das Geistesleben des deutschen Mittelalters versenkt hat, folgende Charakteristik:[166] „Les oeuvres colossales, parcourues d'une main rapide, laisseront reconnaître l'assemblage d'une érudition sans mesure, d'une

[165] Joseph Turmaier genannt Aventinus, Sämtliche Werke III, München 1884, 320.
[166] A. F. Ozanam, Oeuvres complètes VIII, Paris 1841, 175.

puissance métaphysique que nulles ténèbres n'effrayent, et d'une observation infatigable, qui ne reculait pas devant les plus téméraires problèmes de la nature." Auf den ersten Blick ist diese Zusammenstellung Alberts des Großen mit den größten deutschen Dichtungen des Mittelalters überraschend. Aber bei näherer Betrachtung und Überlegung wird man darin doch einen wahren Gedanken finden. Je mehr man auch das philosophische, theologische und naturwissenschaftliche Denken, die Scholastik und Mystik des deutschen Mittelalters in den Zusammenhang mit der Gesamtkultur bringt und als geistige Lebendigkeit erfaßt, desto mehr wird man auch den Anteil geistesgewaltiger Denker und Forscher an der Ausgestaltung und Ausprägung des deutschen Geisteslebens im Mittelalter wahrnehmen. Es ist ein Verdienst von Günther Müllers[167] Darstellung der deutschen Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, auf diese Wechselbeziehungen zwischen der klerikal-wissenschaftlichen Problematik und der Dichtung im deutschen Geistesleben des späteren Mittelalters aufmerksam gemacht zu haben.

2. *Einfluß Alberts auf außerdeutsche Philosophen, Theologen und Dichter des Mittelalters.*

Jakob Burckhardt hat in seiner Biographie von Konrad von Hochstaden folgende Äußerung eines Anonymus Leobiensis, eines um 1343 schreibenden Chronisten, vielleicht eines Dominikaners, angeführt:[168] „Hoc tempore floruit dominus Albertus frater ordinis praedicatorum theologus excellentissimus et omnium magistrorum doctissimus, cui post Salomonem in tota philosophia nec maior nec similis surrexit ... Sed quia natione erat Teutonicus, ideo a multis oditur et nomen eius obticetur, cum tamen eius sententia servetur." Der Chronist erhebt also hier um die Mitte des 14. Jahrhunderts den Vorwurf, daß Albert der Große deswegen, weil er der Nationalität nach Deutscher gewesen ist, von vielen gehaßt werde und daß man natürlich in außerdeutschen scholastischen Kreisen wohl seine Werke benütze und seine Lehren übernehme, aber aus nationaler Voreingenommenheit geflissentlich seinen Namen verschweige und unterdrücke. Ist dieser Vorwurf wirklich geschichtlich begründet? Diese Frage wird am besten dadurch gelöst, daß wir zum Schlusse noch die Bewertung und Verwertung Alberts des Großen in der außerdeutschen Scholastik des Mittelalters in den Hauptlinien uns vergegenwärtigen.

[167] G. Müller, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock (in O. Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft), bes. Heft 2, 36ff.

[168] Jakob Burckhardt, Conrad von Hochstaden, Erzbischof von Köln 1238—1261, Bonn 1843, 51.

nachdem wir in den bisherigen Darlegungen ausführlicher Alberts Weiterleben und Weiterwirken in der deutschen Scholastik und Mystik innerhalb und außerhalb des Dominikanerordens erörtert haben.

Wir wenden uns zuerst der Darstellung des Einflusses Alberts des Großen auf italienische Schriftsteller zu. Ein nicht dem Predigerorden angehöriger italienischer Freund und Zeitgenosse Alberts des Großen ist der in der Chronik des Salimbene mehrfach und rühmend genannte Franziskaner Bonaventura de Iseo.[169] Derselbe schreibt im Prooemium zu seiner im Clm. 23809[170] erhaltenen Liber Compostellae betitelten Alchemia über seine Beziehungen zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin folgendes (fol. 3ᵛ): Ego quidem frater Bonaventura de Ysio ordinis minorum fui amicus domesticus fratris Alberti theutunici et fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum, qui sic fuerunt probi viri et magni compositores scripture sapientie sapientium. Nam frater Albertus in diebus vite sue habuit gratiam a domino papa propter eius famam sanctitatis et intellectus et prudentie et licite potuit addiscere scire et examinare et probare omnes artes scientiarum boni et mali laudando libros veritatis et dampnando libros falsitatis et erroris. Unde multum laboravit in complendo inceptos libros Aristotelis et novas compilationes librorum fecit de multis artibus scientiarum ut astrologie geomantie nigromantie lapidum pretiosorum et experimentorum alchimie. Frater vero Thomas de Aquino in diebus vite sue multum laboravit in theologia movendo mirabiliter novas et magnas questiones cum argumentis et probationibus et solutionibus divine legis, de quibus multa tanguntur in libris sententiarum sacre scripture. Aus diesem Texte ist nicht bloß ersichtlich, daß dieser Franziskaner, der in seinem Orden als Provinzial und Prediger sich eines hohen Ansehens erfreute, ein persönlicher Freund Alberts des Großen und des Aquinaten gewesen ist, sondern wir haben hier auch eine zeitgenössische Zuteilung von

[169] Chronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum edidit Oswaldus Holder-Egger M.G.SS. XXXII, Hannoverae et Lipsiae MDCCCCV—MDCCCCXIII 703 (Index). Über Bonaventura de Iseo vgl. auch P. G. Golubovich O.F.M., Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente Francescano I, Quaracchi 1906, 223f. J. H. Sbaralea, Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci, Romae 1806, 177.

[170] Eine Handschrift der Compostella des Bonaventura de Iseo, die sich im Cod. 117 fol. 142ᵛ bis 166ʳ der Biblioteca Riccardiana in Florenz befindet, ist beschrieben von P. A. López O.F.M., Archivum Franciscanum I (1908), 116—117. Es scheint sich hier, wie schon der Umfang des Werkes in dieser Handschrift bezeugt, um ein verkürztes Exemplar, um einen Auszug zu handeln. Sbaralea l. c. berichtet über eine Handschrift, welche in der Bibliothek der Franziskanerkonventualen zu Pieve in Toskana sich befand. Aus den von Sbaralea abgedruckten Texten des Prooemiums ist ersichtlich, daß es sich hier um dasselbe Werk wie im Clm. 23809 handelt. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit darauf zurückkommen.



Schriften an Albert, die ihm abgesprochen werden. Vor allem ist hier das sogenannte Speculum astronomiae, ein Gutachten über Schriften zur Astronomie und Nigromantie, das P. Mandonnet Roger Bacon zuteilt, als Werk Alberts hingestellt, eine Zuteilung, der auch P. Meersseman zuneigt. Desgleichen erscheint hier Albert auch als Verfasser eines Werkes über Alchemie. Bonaventura de Iseo bringt auch fol. 122v—125v Exzerpte aus den Büchern über Alchemie von Roger Bacon: Incipiunt collecta et extracta de libro Rogeri et Alberti. Frater Rogerus Botanus (!) de ordine minorum et frater Albertus Theutonicus de ordine predicatorum videntur esse in concordia de istis receptis secundum quod est receptum in libris eorum, cum quilibet eorum composuit unum librum in arte alchimie multe veritatis experte. Ich konnte bisher diese Texte in keinem der mir bekannten gedruckten und ungedruckten Roger Bacon und Albert zugeteilten Werke über Alchemie feststellen. Ich kann hier noch nicht ausführlicher untersuchen, ob dieser Text des Bonaventura de Iseo, so wie er wörtlich lautet, authentisch ist.

Wir bemerken frühzeitig bei italienischen Scholastikern namentlich des Predigerordens den Einfluß der Schriften Alberts des Großen. Tolomeo von Lucca, der Schüler und Beichtvater des heiligen Thomas von Aquin, hat seiner Schrift Hexaemeron eine ausführliche Psychologie eingefügt und sich dabei auf Thomas und Albert gestützt: nostri moderni philosophie et praeclari doctores fidei orthodoxae, inter quos summi Albertus et Thomas. Albert wird auch als praeclarus Doctor Albertus zitiert.[171] Der Dominikaner Johannes Balbi von Genua, berühmt durch sein großes grammatisch-lexikalisches Werk Catholicon, hat, wie ich anderswo ausführlicher dargetan habe, im Jahre 1272, also noch zu Lebzeiten Alberts und des heiligen Thomas, einen in den Cod. Vat. lat. 1308 und 1309 erhaltenen Dialogus de questionibus anime ad spiritum, eine theologische Summe in Dialogform, verfaßt, die sich hauptsächlich, wie die häufige Randnotiz (Thomas) schon andeutet, an den Schriften und Lehren des heiligen Thomas von Aquin orientiert. In den naturwissenschaftlichen Partien, vor allem im dritten Buche De operibus sex dierum, ist indessen Albert ganz ausgiebig benützt; es finden sich hier wörtliche Entlehnungen aus Alberts naturwissenschaftlichen Werken.[172] Im beginnenden 14. Jahrhundert hat der Dominikaner Raynerius a Pisis in seiner auch mehrmals gedruckten Pantheologia die Schriften Alberts herangezogen und auch die ungedruckt gebliebenen, von Mons. A. Pelzer wiederaufgefundenen Quaestionen Alberts zur nikomachischen Ethik zitiert. Ein auch unter Alberts Einfluß stehender naturwissenschaftlich eingestellter italienischer Dominikaner

[171] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, 357.
[172] Ebenda 373.

ist Gerardus de Silteo (Sileto?) in seiner Summa de astris in tres partes distributa. Dieses Werk, welches im Cod. A. 539 der Biblioteca communale dell'Archiginnasio zu Bologna überliefert ist, handelt mit reicher Quellenkenntnis über Astronomie und Astrologie und setzt sich namentlich im dritten Teil, ähnlich wie Thomas von Aquin in seiner Schrift De judiciis astrorum, vom Glaubensstandpunkt aus mit den astrologischen Vorhersagungen der Zukunft auseinander. Ich kenne keine andere so ausführliche scholastische Auseinandersetzung mit der Astrologie. Da die Handschrift im späten 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert geschrieben ist, hat der Verfasser bald nach Albert gelebt. Quétif-Echard setzen ihn irrigerweise an den Anfang des 15. Jahrhunderts. Auf fol. 13ᵛ verweist er auf: Ptolemeus et Avicenna et alii quam plurimi philosophi et frater Albertus ordinis nostri hoc est predicatorum.

Auch bei italienischen Scholastikern außerhalb des Predigerordens gewahren wir ein gewisses Maß von Berücksichtigung der Werke Alberts des Großen. Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält eine Reihe sehr bemerkenswerter philosophischer Schriften. In einem anonymen Kommentar zu Perihermeneias (fol. 23ʳ—35ᵛ) sind Robert Grosseteste und Albert häufig zitiert. Von fol. 58ʳ—82ᵛ der Handschrift erstrecken sich Quaestionen zu De anima aus der Feder eines bisher nicht bekannten Philosophen Thaddaeus de Parma. Dieser Taddeo da Parma, über den ich in einer anderen Abhandlung dieses Bandes ausführlicher handle, gehört der averroistischen Richtung des Siger von Brabant an. Auf fol. 58ʳ ist die Rede von Albertus et sequaces eius. Auf fol. 75ʳ bei der für die wissenschaftliche Richtung des Taddeo von Parma charakteristischen Behandlung der Quaestio: Utrum intellectus sit unus numero, begegnet uns eine eingehende Auseinandersetzung mit Albertus. In einer in der gleichen Handschrift enthaltenen Quaestio disputata: Utrum dimensiones indeterminate precedant formam substantialem in materia, nimmt Taddeo da Parma sowohl auf Albert wie auch auf Thomas von Aquin Rücksicht. Der bekannte Arzt und Philosoph Pietro D'Abano, der Vertreter des Averroismus an der Universität Padua, zitiert wohl Albert den Großen, nicht aber Thomas von Aquin. Auch in seinem im Cod. Vat. lat. 4454 fol. 135ᵛ bis 139ʳ überlieferten Traktat De argumento verweist Taddeo da Parma öfters auf Albertus. Der averroistischen Richtung gehört auch der in den Codd. Vat. lat. 2172 und 2173 erhaltene Ethikkommentar an, dessen Verfasser wahrscheinlich ein Antonius von Parma ist.[173] In diesem Kommentar ist neben

[173] Vgl. M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, München 1931, 55—60.

Eustratios Albert der am meisten zitierte Gewährsmann. Auch in dem im Cod. Vat. lat. 4472 (fol. 4r—17r) überlieferten Kommentar des Bologneser Philosophieprofessors und Averroisten Angelus de Aretio ist Albert zitiert. Von den späteren italienischen Averroisten hat Apollinaris Offredi von Crema in seinem (gedruckten) Kommentar zu De anima häufig Albert zitiert. Albertuszitate begegnen uns auch in den: Quaestiones super librum de generatione animalium disputatae per magistrum Johannem Vat et recollecte per magistrum Gentilem de Cingulo (Cod. Vat. lat. 4454).

Auch außerhalb der eigentlichen scholastischen philosophischen und theologischen Kreise Italiens findet Albert der Große Erwähnung und Benützung. So benützt Petrus de Crescentiis von Bologna in seinem später mehrmals gedruckten, auch ins Deutsche, Italienische und Französische übertragenen Opus ruralium commodorum Schriften Alberts. Auch bei den großen italienischen Dichtern zeigt sich der Einfluß Alberts des Großen. Guido Cavalcanti, der Freund Dantes und ein Hauptvertreter des dolce stil nuovo, über dessen philosophische Grundlagen wir K. Voßler eine eindringende Untersuchung verdanken,[174] ist von Albertus Magnus in seinem philosophischen Denken beeinflußt. G. Salvadori hat dargetan, wie Guido Cavalcanti durch seinen Vetter, den Florentiner Dominikaner Aldobrandino Cavalcanti mit den Werken Alberts des Großen bekannt geworden ist.[175]

Mehrfach wurde in letzter Zeit der Einfluß Alberts des Großen auf Dante erörtert. Eigentlich hat schon Philalethes (König Johann von Sachsen) in seiner Übersetzung und seinem Kommentar zur Divina Commedia, der besonders den thomistischen philosophischen und theologischen Hintergrund von Dantes Dichtung herausarbeitete, auch auf die Kosmologie und Kosmogonie in Alberts Schrift De causis et processu universitatis hingewiesen. In neuerer Zeit hat P. Toynbee[176] auf Abhängigkeiten Dantes von Albertus Magnus aufmerksam gemacht. Namentlich hat aber A. Bassermann in seiner Übersetzung der göttlichen Komödie Albert als die scholastische Hauptquelle des Dichters hingestellt und dies durch eine Fülle von Zitaten aus den Schriften Alberts sowohl in den Fußnoten wie auch in Anhängen zu erhärten gesucht. Dabei zitiert Bassermann auch das Compendium theologicae veritatis, das doch unzweifelhaft Hugo Ripelin von Straßburg zum Verfasser hat, als echte Schrift Alberts.

[174] K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg 1904.

[175] G. Salvadori, La poesia giovanile e la Canzone di amore di Guido Cavalcanti, Roma 1895.

[176] P. Toynbee, Dante Studies and Researches, London 1902, 38/55.

K. Voßler macht in seinem großen Dantewerk zu diesem Verfahren Bassermanns die folgende, sehr zutreffende Bemerkung:[177] „A. Bassermann, Dantes Paradies, gibt zu der ganzen Thomas-Rede Nachweisungen aus Albertus Magnus, womit mir aber noch nicht erwiesen scheint, daß dieser der einzige oder auch nur bevorzugte Gewährsmann des Dichters war. Zweifellos ist Albertus so gut wie Thomas eine philosophische Hauptquelle des Dichters gewesen und in den naturwissenschaftlichen Teilen gebührt dem schwäbischen Denker der Vorrang vor dem Aquinaten. Den strengeren Systematiker dürfte Dante doch wohl in Thomas gewittert haben. Bei Albertus, der ein großer Sammler und Polyhistor war, findet sich mancherlei Unverträgliches beisammen; vor allem gewährt er dem neuplatonischen Element einen ziemlich breiteren Raum als Thomas, wodurch er freilich für Dante, der ähnliche Neigungen hatte, wieder besonders anziehend wurde. Im übrigen war Albert der bahnbrechende Lehrer für Thomas und so wurde er es mittelbar für Dante sehr oft auch dort, wo dieser unmittelbar aus Thomas schöpfte."

Nachdrücklich hat den Einfluß Alberts auf Dante M. Baumgartner betont und darauf hingewiesen,[178] daß die Schriften Alberts von unserem Dichter in einem größeren Umfange benützt werden als die des heiligen Thomas. Die Philosophie Dantes zeigt, wie M. Baumgartner hervorhebt, einen neuplatonischen Charakter namentlich in der Metaphysik und Kosmologie und steht so Albertus Magnus näher als Thomas von Aquin. In der Theologie Dantes wird man indessen den vorwiegenden Einfluß des Aquinaten nicht in Abrede stellen, wie denn auch im zehnten Gesang des Paradiso Thomas, der damals noch nicht kanonisiert war, die führende Stelle im Reigen der großen Theologen zugewiesen wird. Es haben neuerdings G. Busnelli und M. Cordovani trotz alledem die thomistischen Züge der Philosophie Dantes wieder sehr betont. Ich konnte auch in dem Florentiner Dominikaner und unmittelbaren Thomasschüler Remigio de' Girolami[179] den Lehrer Dantes und Vermittler der thomistischen Lehre an ihn näher dartun. Die Untersuchung über die philosophischen Quellen Dantes ist noch nicht abgeschlossen. Jedenfalls steht soviel fest, daß Albert, wenn auch nicht die einflußreichste, so doch eine der

[177] K. Voßler, Die göttliche Komödie I², Heidelberg 1925, 149 Anm.

[178] M. Baumgartner, Dantes Stellung zur Philosophie: Zweite Vereinsschrift der Görresgesellschaft, 1921, 27—47. Auch Bruno Nardi, Saggi di Filosofia Dantesca, Milano 1930, 67—78 stellt Texte aus Albert und Dante (besonders Convivio) einander gegenüber. G. Busnelli, L'origine dell'anima razionale secondo Dante e Alberto Magno. Civiltà cattolica 80 (1929 II), 289—300; 81 (1929 II), 289—300; 81 (1929 III), 97—107, 229—237, 336—347.

[179] M. Grabmann, Fra Remigio de' Girolami O.P., Discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante: Scuola cattolica 53 (1925), 267—281, 347—368. Vgl. über ihn eine spätere Abhandlung dieses Bandes.

allereinflußreichsten philosophischen Vorlagen des Dichters der göttlichen Komödie gewesen ist.

Auch noch in der Folgezeit des italienischen Humanismus war Alberts Name noch nicht ganz vergessen. Sein Ordensgenosse Savonarola, der allerdings kein eigentlicher Humanist war, „hat wohl Auszüge aus den Büchern Alberts des Großen verfaßt, in denen er ganz besonders den Naturforscher bewundert und einen der ersten christlichen Philosophen verehrte".[180] Giovanni Pico da Mirandola, dessen Werke große Belesenheit auch in den Werken der Scholastiker bekunden, hat Albert den Großen hochgeschätzt und viel verwertet und zitiert.[181] In der Einleitung zu seiner Apologia tredecim quaestionum gibt er eine Charakteristik der führenden Scholastiker und hebt dabei als die wissenschaftliche Individualität des heiligen Thomas das „solidum et aequabile" und als diejenige Alberts des Großen das „priscum amplum et grande" hervor. In seinem Heptaplus de opere sex dierum, in der soeben genannten Apologia, in der Schrift De ente et uno, in den Disputationes adversus astrologiam divinatricem usw. zitiert und benützt unser Humanist Schriften Alberts, wie er ja auch andere deutsche Scholastiker, so Heinrich von Oyta, Heinrich von Hainbuch (Henricus de Hassia), kennt. An einer Stelle bezeichnet er Albert als vir catholicus et sanctissimus Albertus magnus.

In der französischen oder, wenn wir so sagen wollen, Pariser Scholastik kommt, soweit ich die Quellenbenützung der Professoren der Artistenfakultät und der theologischen Fakultät im allgemeinen beurteilen kann, Albert der Große weniger zur Geltung. In den Aristoteleskommentaren der Artistenfakultät dürfte indessen Albert viel mehr zitiert sein als der heilige Thomas von Aquin. Die in Paris lehrenden Dominikaner schlossen sich an die Lehre des heiligen Thomas an, bei einzelnen ist jedoch auch Albert zitiert. Die älteste Benützung der Schriften Alberts seitens eines französischen Dominikaners, wohl überhaupt eines Dominikaners, gewahren wir bei Vinzenz von Beauvais, der in seinem Speculum naturale für die Lehre von der Seele nicht weniger als 168 Zitate aus Alberts Werk De homine, den dritten Teil seines gesamten Zitatenmaterials bringt.[182] Ägidius von Lessines, der um 1272, also gleichzeitig mit Thomas von Aquin, an der Pariser Universität als Bakkalaureus lehrte, schrieb an Ostern dieses Jahres einen Brief an Albert nach Köln und teilte in diesem Briefe 15 umstrittene Sätze, die in der Artistenfakultät vorgetragen wurden, mit und erbat ein Urteil hierüber. Die Antwort Alberts hierauf ist die von Mandonnet zum erstenmal edierte Abhand-

[180] J. Schnitzer, Savonarola. Ein Kulturbild a. d. Zeit d. Renaissance, München 1924, 789.

[181] Opera, Bononiae 1496.

[182] L. Lieser, Vinzenz von Beauvais als Kompilator und Philosoph. Leipzig 1928, 61—69.

lung De quindecim problematibus.[183] Es ist merkwürdig, daß Ägidius von Lessines sich in diesem wissenschaftlichen Anliegen an Albert nach Köln wandte, da doch zur gleichen Zeit Thomas von Aquin mit ihm im Kloster St. Jacques wohnte und als Magister der Theologie an der Universität dozierte. — Clm. 12256 enthält fol. 210r—230r einen Traktat De esse intentionali, als dessen Verfasser Durandus junior genannt ist. Das Werkchen beginnt also: Quoniam nonnulli moderni contraria dicunt hiis, que philosophi patres nostri Albertus et Thomas sentire videntur de hiis rebus, que licet sint preter operationes intellectus, intentiones tamen rerum potius vocantur quam res. Der Verfasser tritt hier also für die Lehre Alberts des Großen und des heiligen Thomas ein und zitiert auch im Verlaufe der Darstellung diese beiden Scholastiker. Ich teilte diese Schrift dem Dominikaner Durandus junior zu. J. Koch hat aus inneren Gründen dies bezweifelt und neigt dazu, hier eine Jugendschrift des Durandus de Porciano zu sehen, läßt aber schließlich die Frage nach der Autorschaft unentschieden.[184] Jedenfalls haben wir hier einen französischen Dominikaner namens Durandus vor uns, für dessen philosophisches Denken Albert der Große von bestimmendem Einflusse gewesen ist.

Clm. 18917 enthält von pag. 1 bis pag. 49, von einer Hand des endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben, Quaestionen zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zum Liber sex principiorum, also zu den Hauptteilen der Logica vetus. Diese Quaestionen sind auf dem Deckel und auch in der vorne stehenden Inhaltsübersicht aus dem Jahre 1483 — die Handschrift stammt aus dem Kloster Tegernsee — als Questiones Durandi bezeichnet. Diese Zuteilung ist durch die Handschrift selbst wohlbegründet, da pag. 41 — die Handschrift ist paginiert — am Schlusse des Perihermeneiaskommentars: Expliciunt questiones Durandi und pag. 59 am Schluß der Erklärung des Liber sex principiorum: Expliciunt questiones Durandi etc. von gleichzeitiger Hand vermerkt ist. Die Quaestionen zur Isagoge des Porphyrius und zu den aristotelischen Kategorien gehören ohne Zweifel dem gleichen Verfasser an. Diese Quaestionen sind verschieden von den in drei Handschriften erhaltenen gleichfalls Durandus zugeteilten Glosule zur Isagoge, den Kategorien und zu Perihermeneias, über welche J. Koch in seinem Duranduswerk berichtet.[185] Ich kann hier auf diese auch inhaltlich sehr interessanten Quaestionen, welche besonders einläßlich die

[183] Eine bisher noch nicht verwertete Handschrift dieser Abhandlung findet sich im Cod. 1549 N. XXV fol. 55r—56v der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag.

[184] J. Koch, Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, I. Teil: Literaturgeschichtliche Grundlegung. Münster 1926, 180ff.

[185] J. Koch a. a. O. 178ff.

Universalienfrage erörtern, nicht eingehen, desgleichen nicht die Frage untersuchen, wer dieser als Verfasser genannte Durandus gewesen ist, ob es Durandus de S. Porciano gewesen oder ein anderer dieses Namens. Hier will und kann ich nur erwähnen, daß in diesen Quaestionen die Werke Alberts des Großen, nicht bloß seine logischen Schriften aufs ausgiebigste benützt sind. Es ist allenthalben Albert mit Namen, vielfach mit Angabe des betreffenden Werkes genannt. So viel ich bisher sehen kann, ist Albert der einzig zitierte Scholastiker. Außer den aristotelischen Schriften und Boethius sind der Kommentar des Simplicius zu den Kategorien und die Araber Algazel, Avicenna und Averroes herangezogen. Albert ist, wie ich mich schon bei erster Durchsicht überzeugen konnte, so ziemlich in allen Quaestionen, oftmals mehrfach zitiert. Wir haben hier Quaestionen zur Logica vetus vor uns, die ganz unter dem Einfluß des großen Albertus stehen.[186] Möglicherweise ist dieser Durandus ein und dieselbe Persönlichkeit mit dem aus der Geschichte der mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen (Ökonomik) bekannten Durandus von Alvernia (Auvergne), von dem sich im Cod. 2⁰ Philos. 39 fol. 27ʳ—35ʳ der Landesbibliothek zu Kassel in der Nachschrift (Reportatum) eines Johannes von Meißen ein Perihermeneiaskommentar findet. Derselbe weist eine ausgiebige Albertusbenützung auf.

Die Durchforschung der größtenteils ungedruckten Aristoteleskommentare aus der Artistenfakultät des späten 13. und des 14. Jahrhunderts läßt einen starken Einfluß Alberts des Großen erkennen. Daß gerade in der Pariser Artistenfakultät zu Beginn des 15. Jahrhunderts die philosophische Schule der Albertisten sich zur Geltung gebracht hat, haben wir schon früher im Anschluß an die Forschungen von G. Meersseman dargetan. Ich kann hier nur eine Skizze dieser Albertusverwertung in der philosophischen Literatur, vor allem in den Aristoteleskommentaren, geben. In einem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, der vielleicht noch in die Zeit Alberts zurückreicht und im Cod. Vat. lat. 2173 überliefert ist, finden sich häufige Verweise auf Albertus (z. B. fol. 98ᵛ, 101ʳ, 141ʳ). Teile dieses Kommentars stammen von Heinrich von Brüssel. Dieser stark naturwissenschaftlich eingestellte Philosoph des 13. Jahrhunderts zeigt in seinen Schriften eine große Vertrautheit mit Alberts Schriften. In einem Kommentar zu den Analytica posteriora, der im Cod. Vindob. lat. 2302 fol. 26ᵛ—46ᵛ uns begegnet, bringt, wie Randbemerkungen und auch Textstellen zeigen, Henricus de Bruxellis häufig Zitate aus Albertus Magnus. Eine starke Albertusbenützung weisen auch zwei anonyme Kommentare zu De anima im Cod. Vat. lat. 2170 auf. Auch in den Aristoteles-

[186] Cod. lat. 16618 der Bibliothèque nationale zu Paris enthält eine Compilatio Durandi super logicam. Es wird sich wohl um die gleichen Werke wie im Clm. 18917 handeln.

kommentaren des Radulfus Brito, der gleichfalls Professor an der Pariser Artistenfakultät war und später Magister der Theologie wurde und der sich enger an Thomas von Aquin anschließt, begegnet uns häufig Alberts Name. Wenn er in seinem im Cod. Cent. V 31 der Stadtbibliothek Nürnberg befindlichen Perihermeneiaskommentar von Albertus et sequaces eius redet, so dürfen wir darin eine gewisse Hindeutung auf eine bestimmte Schule und Richtung der Aristotelesinterpretation sehen.

Eine besonders nachdrückliche Berücksichtigung Alberts läßt sich in den Aristoteleskommentaren des hauptsächlich an der Oxforder Artistenfakultät tätigen Simon von Faversham[187] nachweisen. Auf Alberts Standpunkt in Fragen der Aristoteleserklärung nimmt auch ein nicht näher bekannter Guilelmus de Albia in seinen Kommentaren zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien und zum Liber sex principiorum Bezug, welche wir im Cod. H. B. X. Philos. 4 der Stuttgarter Landesbibliothek besitzen. In Handschriften begegnen uns aus dieser Zeit auch anonyme Werke, welche mehr oder minder als Auszüge aus Thomas und Albert sich darstellen. Cod. 1280 L. XXXVII fol. 1^r—252^r der Prager Kapitelsbibliothek enthält derartige Quaestionen zur Physik und anderen aristotelischen libri naturales: Questiones super libris physicorum et ceteris libris de naturalibus... Expliciunt sententie totius fere philosophie... collecte ex commentariis diversissimorum et illustrium virorum, videlicet doctoris S. Thome de Aquino et domini Alberti Magni episcopi Ratisponensis editeque in alma Universitate studii Parisiensis. Ein an Thomas und Albert sich zugleich anschließender Traktat über die Einheit der Formen findet sich im Cod. 1158 der Biblioteca Universitaria zu Padua: Expliciunt declarationes de unitate et diversitate formarum secundum venerabiles fratres dominum Albertum et Thomam de Aquino (fol. 85^r). Im Texte selber ist Albert als frater Albertus theotonicus zitiert. Im Cod. Palat lat. 1063 sind am Rand des Metaphysikkommentars des heiligen Thomas von anderer Hand die Kapitelüberschriften des Kommentars Alberts beigefügt. Eine hohe Wertschätzung für Albertus Magnus bekundet auch Johannes de Janduno,[188] der Führer des Pariser lateinischen Averroismus im frühen 14. Jahrhundert, der in seinen Aristoteleskommentaren sehr

[187] M. Grabmann, Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. München 1933. D. Sharp, Simonis de Faversham Quaestiones super tertium „De Anima". Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge 9 (1934), 307—368.

[188] Vgl. M. M. Gorce, L'essor de la pensée au moyen âge Albert le Grand — Thomas d'Aquin, Paris 1933, 183—189. N. Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Histoire littéraire de de la France 33 (1906), 528—623, speziell 538, 541, 550.



häufig die Lehranschauungen Alberts zitiert. Er spricht sich auch lobend und empfehlend über die Schriften des Doctor universalis, besonders über die Schrift De mineralibus, aus. In seinen Quaestiones zum dritten Buch von De anima setzt er sich dort, wo er die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellekts verteidigt, eingehend mit den gegnerischen Argumenten in Alberts Schrift De unitate intellectus contra Averroistas auseinander. Cod. lat. 6752 der Bibliothèque nationale zu Paris enthält ein anonymes Kompendium der aristotelischen Philosophie in sechs Büchern aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, welches in den naturphilosophischen Teilen sehr ausgiebig die Werke Alberts heranzieht.[189] Der Name Alberts begegnet uns auch häufig in den Aristoteleskommentaren des Johannes Buridanus, in dessen überaus umfangreichen literarischen Nachlaß C. Michalski auf Grund eindringender handschriftlicher Forschungen Licht gebracht hat. Anonyme Quaestionen zur Physik, zu De anima, De generatione et corruptione, zu De caelo et mundo (l. I—III), zu den Meteorologica (l. I—III) und zu den Parva naturalia finden sich im Cod. M. II 1 der Bibliothek des Escorial (s. XIV/XV). In diesen Quaestionen, namentlich in denjenigen zur Physik und zu De anima ist Albert sehr häufig zitiert und Thomas gegenübergestellt (z. B. fol. 4^r, 16^r, 133^v). In diesen Quaestionen wird Albert mehr gemeinsam mit Averroes und Avicenna genannt und in einen gewissen Gegensatz zu Thomas gestellt. Auch in der Literaturgattung der Sophismata, z. B. in einem Sophisma des Petrus Hospes von Lille, das im Cod. 510 fol. 210^r—213^r der Bibliothek von Brügge aufbewahrt ist, können wir albertinische Einflüsse wahrnehmen.

Der hervorragendste französische Thomist des 15. und wohl überhaupt der größte Thomist des 15. Jahrhunderts ist der Dominikaner Johannes Capreolus. Er verdient mit Recht den Namen Princeps Thomistarum. Ich halte seine Defensiones Theologiae Divi Thomae vom Standpunkt der wissenschaftlichen, auch der historischen Forschung für das wertvollste Werk, das über die Lehre des heiligen Thomas je geschrieben worden ist. Die großen mit Cajetan, Konrad Köllin und den spanischen Dominikanern aus der Schule des Franz von Vitoria beginnenden Kommentare zur Summa Theologica sind ohne Zweifel von der größten Bedeutung für das logische und inhaltliche Verständnis der Theologie des heiligen Thomas und sind ein Dokument und Monument für die Weiterbildungsfähigkeit und die Weiterentwicklung der thomistischen Lehre, insofern hier in den Rahmen der Summa theologica die durch das Konzil von Trient bedingte Erweiterung der theologischen Wissenschaft eingefügt ist. Vielfach ist indessen in diesen Kommentaren der Text des heiligen Thomas mehr oder minder nur die Folie für die eigene Theologie

[189] L. Thorndike, An Anonymous Treatise. The Philosophical Riview 40 (1931), 317—340.

des Kommentators, die im höheren oder geringeren Grade thomistisch orientiert ist. Darin liegen auch die großen Vorzüge dieser Kommentare, in denen die vitale Lebenskraft auch der Theologie, ihre Weiterbildung und Weiterentwicklung zutage tritt. Hingegen ist das große Werk des Capreolus ausschließlich der Darlegung, dem Verständnis und der Verteidigung der thomistischen Lehre gewidmet und zwar, was in den späteren Kommentaren weniger hervortritt, im Rahmen der Gesamtentwicklung vor allem der nachthomistischen Scholastik. Capreolus stellt die Lehre des Aquinaten nicht bloß an der Hand der theologischen Summa dar, sondern zieht sorgsam abwägend in gleicher Weise alle Werke des heiligen Thomas heran und bekundet hiebei mehr Verständnis für die innere Lehrentwicklung des Heiligen als die meisten der späteren Kommentatoren. Ein großer Wert der Defensiones des Capreolus besteht meines Erachtens darin, daß er die Kritik der nachthomistischen und außerthomistischen Scholastik an der Lehre des heiligen Thomas ausführlich an der Hand der Texte vorführt und zu dieser Kritik wieder in scharfsinniger Auseinandersetzung Stellung nimmt. Hiebei stützt er sich wieder auf die Texte des Aquinaten wie auch auf Darlegungen früherer, auch ungedruckter Thomisten, die wie Bernhard von Auvergne die thomistische Lehre verteidigt haben. So ist das monumentale Werk des Princeps Thomistarum gerade auch für das historische Verständnis der Lehre des Heiligen, die unmittelbar nach dessen Tode in ernstem wissenschaftlichen Kampfe sich erprobt und durchgesetzt hat, ein schätzenswertes Erkenntnismittel. Ich habe mir aus Capreolus eine Fülle interessanter und beachtenswerter historischer Notizen gesammelt. Aus dieser ganzen weiten und tiefen Auffassungsweise ist es verständlich, ja selbstverständlich, daß Capreolus häufig und nicht selten in umfangreicheren Stellen auch die Schriften des Albertus Magnus zitiert. Er zitiert namentlich häufig die Aristoteleskommentare Alberts, an ein paar Stellen zitiert er auch dessen ungedruckten Kommentar zu De divinis nominibus. Das Verhältnis Alberts zu Thomas faßt er in der Regel als zustimmendes auf. Es begegnen uns die Wendungen: Huic (sc. S. Thomae) concordat Dominus Albertus; ut verbis utar Domini Alberti; secundum modum loquendi venerabilis Domini Alberti. An mehreren Stellen macht Capreolus auch auf Gegensätze zwischen Thomas und Albertus aufmerksam, wie die folgenden Wendungen bezeugen: Verumtamen aliqua dicit quae non concordant dictis Sancti Thomae; sed in hoc non concordat Sancto Thomae; sed in hoc discordat a Beato Thoma. Es handelt sich bei diesen Diskordanzen hauptsächlich um philosophische Verschiedenheiten. Indessen führt Capreolus Albert den Großen nie unter den Gegnern des heiligen Thomas an.

Von englischen Scholastikern des 14. Jahrhunderts führe ich nur Walter Burleigh (Burlaeus) an, der in seinen vielbenützten Aristoteleskommentaren, namentlich in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Albert den Großen viel zitiert hat. John Baconthorp, der berühmte englische Karmelitentheologe, über dessen Leben, Schriften und Lehrrichtung wir durch die tiefgründigen Forschungen von P. B. Xiberta aufs beste unterrichtet sind, nimmt nur an ein paar Stellen auf Albertus Bezug. Eine ausgiebige Benützung der naturwissenschaftlichen Werke Alberts des Großen, besonders der Meteorologica und des Liber de proprietatibus elementorum, tritt uns in der Summa astrologiae judicialis des Engländers Johannes von Estwood (Johannes de Eschendon, Ashendon usw.) entgegen. Dieselbe ist in mehreren Handschriften erhalten und auch unter dem Titel: Summa astrologie judicialis de accidentibus mundi que anglicana vulgo nuncupatur Ioannis Eshuidi viri anglici peritissimi zu Venedig im Jahre 1489 gedruckt worden. Im Clm. 221 erstreckt sich diese Summa judicialis von fol. 1r—222v. Am Schlusse des ersten Traktates steht: Completa est ergo hec compilatio tractatus primi Summe judicialis de accidentibus mundi in civitate Oxonie per magistrum Johannem de Ashelden 20⁰ die mensis Julii anno Christi 1347. Scripta vero et finita est hec pars 3⁰ die mensis Julii anno Christi 1488. Am Ende des ganzen Werkes findet sich die Bemerkung: Explicit Summa judicialis optima de accidentibus mundi secundum magistrum Johannem de Eschenden professorem sacre theologie quondam socii aule de mertone in Oxonia. Scripta autem est et finita anno domini 1488 die vero 9 mensis augusti. Diese astrologische Summe enthält eine große Fülle von Zitaten aus philosophischen und naturwissenschaftlichen Werken, deren Verfasser in der Münchener Handschrift angegeben ist. Überaus häufig begegnet uns der Name Albertus. Auch auf die Stellungnahme Alberts zu Aristoteles ist aufmerksam gemacht z. B. fol. 118v: Hic autem videtur Albertus contradicere Aristoteli de generatione venti in dubbus.[190]

Ich will zum Schlusse noch eines großen spanischen Theologen des 15. Jahrhunderts, des Kardinals Juan Torquemada (Johannes de Turrecremata) gedenken, der in seinem umfangreichen, auch dogmatisch hochinteressanten Kommentar zum Decretum Gratiani[191] mit einer unverkennbaren Vorliebe Albert den Großen zitiert und benützt. Merkwürdigerweise zieht er besonders am Anfang, wo er die Begriffe jus, justitia erläutert, das ungedruckte Werk Alberts De bono sive de virtutibus häufig heran.[192] Es gehört auch die Entwick-

[190] Auf dieses Werk wurde ich durch den verdienten Albertusforscher M. Weiß gütigst aufmerksam gemacht. Über den Verfasser vgl. S. H. Spicker im Serapeum 9 (1848), 374—375.

[191] Ioannes a Turrecremata O.Pr., In Gratiani Decretum, Venetiis 1578 (5 Foliobände).

[192] z. B. I, 35, 37, 42.

lung des Rechtsbegriffes in diesem ungedruckten Teile der Summa de creaturis zu dem Besten, was hierüber in der Scholastik geschrieben worden ist. Auch den Ethikkommentar Alberts benützt der spanische Theologe in diesem Zusammenhange. Er betont auch häufig die Übereinstimmung zwischen Albert und Thomas. Bei der Erklärung der für Liturgik und Sakramentenlehre so bedeutsamen Distinctio De consecratione bringt Torquemada eine ausführliche Eucharistielehre und schöpft dabei mit vollen Händen aus den Werken Alberts des Großen. Seine Meßopfererklärung steht unter dem Einfluß der Schrift Alberts De sacrificio missae, die Lehre von den Wirkungen der heiligen Kommunion ist im Anschluß an die ungemein tiefen Darlegungen Alberts in seinem Kommentar zum 6. Kapitel des Johannesevangeliums dargestellt. Sehr schön und innig sind Torquemadas von Augustinus und Albertus inspirierte Ausführungen über die unio eucharistica, über die Einigung der Seele mit Christus in der heiligen Kommunion. Viel benützt wird Alberts Schrift De sacramento eucharistiae oder De corpore Christi. Auch bei der Buß- und Ablaßlehre ist Albert zugleich mit Thomas fortwährend als Zeuge angerufen. Bemerkenswert ist auch, daß Kardinal Torquemada sehr häufig die ungedruckte Summa Ulrichs von Straßburg, des Lieblingsschülers Alberts, von dem er auch schreibt:[193] Ulricus, qui non parvae auctoritatis est inter theologos, benützt und zitiert. Bei Kardinal Torquemada kommt Albert der Große hauptsächlich als Theologe zur Geltung, während wir bisher vor allem seinen weitgehenden Einfluß auf philosophischem Gebiete wahrnehmen konnten.

Worte einer schier überschwenglichen Begeisterung für Albertus Magnus hat ein anderer spanischer Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, der Humanist und Philosoph Fernando de Córdoba († ca. 1486), der auch zu Kardinal Bessarion in näheren geistigen Beziehungen stand, niedergeschrieben. Es ist dies seine Praefatio zu der römischen Druckausgabe des Werkes Alberts des Großen De animalibus vom Jahre 1478. Diese Praefatio, welche A. Bonilla y San Martin am Schlusse seiner inhaltsreichen Monographie über Fernando de Códoba abgedruckt hat,[194] ist ein humanistisch stilisierter Panegyrikus auf Albert, dessen einzelne Sätze an Lobeserhebungen sich gegenseitig überbieten. Der Titel lautet: Fernandi Cordubensis, beatissimi domini nostri Sixti quarti sancteque sedis apostolice subdiaconi, artium liberalium et sacre theologie in orbe famosissimi magistri, in de animalibus alberti prefatio incipit foeliciter. Als Probe dieses Enkomions sei der erste Satz angeführt: Albertum ob nominis celebritatem et gloriam doctrine singularis cognomento

[193] I, 318.

[194] A. Bonilla y San Martin, Fernando de Córdoba. Origenes del renacimento filosófico en España, Madrid 1911, 101f., LXXVII—LXXX.



magnum, ita aristotelice philosophie non defensorem modo, sed et usque minutissima verba acutissimasque sententias emulatorem fuisse constat, ut cuius phylosophiam sectaretur, dicendi quoque exprimeret caracterem, facileque discernere nescias, interpresne sit aristotelis, an ipse sit aristoteles quem interpretetur, et quod de phylone, viro eruditissimo, crebro apud grecos usurpatum est, dum inquiunt: aut plato phylonem sequitur aut platonem phylo, et illud vulgatum: quis enim plato quam moyses attice loquens, alberto nostro ad comparationem aristotelis perypathetice discipline principis iure possit aptari. Im weiteren Verlauf dieser Praefatio weist Fernando de Córdoba diejenigen zurück und bezeichnet sie als barbarissimos, welche Albert barbaries vorwerfen und zollt den Männern den Tribut seiner Bewunderung, welche Albert den Namen des Großen gegeben haben. Er hebt dann noch mit dem gleichen Schwung humanistischer Rhetorik die Bedeutung und die Vorzüge des Werkes De animalibus Alberts hervor und rühmt die selbständige Arbeit, die Albert gegenüber der vielfach verderbten arabisch-lateinischen Textvorlage geleistet hat.

Ob die Werke Alberts des Großen auch in der byzantinischen Theologie bekannt waren und benützt worden sind, ist noch nicht näher untersucht worden. Wir haben oben gesehen, daß Jakob Wimpfeling auf griechische Übersetzungen von Werken Alberts angespielt hat. Indessen ließen sich bisher in den griechischen Handschriftenbeständen keine solchen Übersetzungen nachweisen, wie wir ja von den griechischen Übertragungen thomistischer Werke zahlreiche Handschriften besitzen. Kardinal Bessarion hat ihn in seinem durch L. Mohler jetzt im griechischen Urtext zugänglich gewordenen Werke In calumniatorem Platonis zitiert. Er sagt an einer Stelle, wo er ein Zitat aus Alberts Physikkommentar bringt, von ihm: ὁ Ἄλβερτος, ὁ διὰ τὴν σοφίαν ἐπονομασθεὶς Μέγας. Anderswo führt er eine Stelle aus Alberts Metaphysikkommentar ein mit den Worten: Ἄλβερτος φιλόσοφος ἄχρος ἐν τῇ τῶν Μετὰ τὰ φυσιχὰ ἐξηγήσει. Es sind nur Zitate aus den Aristoteleskommentaren Alberts, die Bessarion hier bringt.[195] Kardinal Bessarion kannte diese Texte aus den lateinischen Originalen der Werke Alberts; er war ja bei der Benützung der lateinischen Patristik und Scholastik auf griechische Übersetzungen nicht angewiesen. In seiner Bibliothek, welche Kardinal Bessarion im Jahre 1468 der Bibliothek von S. Marco in Florenz zum Geschenke machte,[196]

[195] L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann II, Paderborn 1927, 222, 246.

[196] Über die Bibliothek des Kardinals Bessarion vgl. H. Omont, Inventaire des manuscrits grecs et latins donnés a Saint-Marc de Venise par le Cardinal Bessarion (1468): Revue des bibliothèques IV (1894), 129—187; Mohler a. a. O. I, Paderborn 1923, 408—415.



befanden sich Handschriften griechischer Übertragungen von Werken des heiligen Thomas von Aquin, während Werke Alberts des Großen derselben nur im lateinischen Urtext angehörten. Sind uns doch, wie ich anderswo ausführlich dargetan habe,[197] die drei ungedruckten Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen in der Bibliothek des Kardinals Bessarion erhalten.

Teile von Werken Alberts des Großen sind auch ins Armenische übersetzt worden, so daß der Einfluß des großen deutschen Scholastikers sich auch auf den christlichen Orient erstreckt hat. Wir sind durch Somal (Pl. Sukias)[198] und neuestens durch P. M. A. Van den Oudenrijn O.P.[199] über die zur Zeit des Papstes Johannes XXII. beginnende rege literarische Tätigkeit der Dominikaner in Armenien unterrichtet. Den Einfluß der abendländischen Scholastik auf Armenien vermittelten vor allem die Schriften des Fr. Petrus de Aragonia. Die Dominikaner Bartholomaeus Parvus, Johannes Chernensis und Jacobus Thargman haben die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin ins Armenische übersetzt. Auch theologische Werke Alberts des Großen sind im 14. Jahrhundert ins Armenische übersetzt worden. In einer allerdings sehr jungen armenischen Handschrift (Cod. armen. 150) der Bibliothèque nationale zu Paris[200] begegnen uns mehrere Traktate Alberts (De anima, De peccato, De incarnatione, De definitione mysteriorum, De judicio) in armenischer Übersetzung. Es handelt sich hier offenbar um ausgewählte Partien aus den theologischen Werken Alberts. Die Spezialforschung hat hier noch die Einzelheiten festzustellen. Für uns genügt es, auf die Fernwirkung Alberts bis nach Armenien hingewiesen zu haben.

So hat denn die Untersuchung der Literatur und der geistigen Strömungen des späteren und ausgehenden Mittelalters uns doch ein Weiterwirken und ein Weiterleben Alberts des Großen in deutschen Landen und auch außerhalb Deutschlands in einer Reichhaltigkeit und in einem Umfange gezeigt, wie man es bisher vielfach nicht für möglich gehalten hat. A. Hauck, der in seiner monumentalen Kirchengeschichte Deutschlands auch den wissenschaftlichen

[197] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919, 44ff.

[198] Somal (Pl. Sukias), Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotti in armeno, Venezia 1825. (Über die armenischen Albertusübersetzungen S. 39.)

[199] P. M. A. Van den Oudenrijn O.P., Annotationes bibliographicae, Armeno-Dominicanae: Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum. Ann. XXVIII (1920), 218—232; 280—294 (293—294 über armenische Albertusübersetzungen). Ann. XXIX (1921), 28—36; 97—102. Albert wurde von den Armeniern Doctor Francorum genannt. Vgl. Angelicum 8 (1931), 27.

[200] F. Macler, Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale, Paris 1898, 82.

Bewegungen in Scholastik und Mystik ein aufgeschlossenes Verständnis entgegenbrachte, schreibt noch:[201] „Von einer Schule Alberts kann man nicht reden. Der Grund wird in der wissenschaftlichen Haltung des großen Gelehrten zu suchen sein: seine Methode war ihm nicht eigentümlich und runde Ergebnisse bot er nicht viele. Diese aber sind es, die von den Schülern aufgenommen zu werden pflegen, sie bilden die Klammern, die die Schule zusammenhalten." Die geschichtliche Untersuchung hat Alberts Größe auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie wieder enthüllt, nachdem zuvor schon in der Geschichtsschreibung der Naturwissenschaften Alberts für seine Zeit ganz überragende Bedeutung auf weiten Gebieten der Naturforschung erkannt und anerkannt worden war. Gerade im Lichte historischer Forschung zeigt sich uns, wie wahr vor zweiundzwanzig Jahren Jakob Burckhardt, der Geschichtsschreiber der Kultur der Renaissance, über Albert geurteilt hat, wenn er „ihn als einen Mann der Wissenschaft im größten Sinne", als „eine Individualität wie die Wissenschaft nicht viele nachweisen kann" bezeichnet hat.[202] Die katholische Neuscholastik in Philosophie und Theologie wird die Werke Alberts des Großen in einem größeren Umfange, als es bisher geschehen ist, heranziehen müssen und so an die mittelalterliche Tradition, die seit dem 16. Jahrhundert ziemlich abgerissen war, wiederanknüpfen. Die Theologie hat mit gutem Recht seit dem 16. Jahrhundert sich der Erklärung der theologischen Summa des Aquinaten, welche in sich der klarste, geschlossenste und inhaltsreichste Ausdruck der kirchlichen spekulativen Theologie ist, zugewendet. Die katholische Philosophie hat sich in ihrer scholastischen Grundlage und Orientierung gleichfalls an die Schriften des heiligen Thomas angeschlossen und in ihnen die klassische Form der aristotelisch-scholastischen Philosophie gesehen. Für die Zwecke der systematischen Betrachtungsweise und für die didaktischen Zwecke des philosophischen und theologischen Unterrichts ist diese Auffassung ohne Zweifel verständlich und berechtigt. Aber für die Ziele und Aufgaben der großen wissenschaftlichen Forschung muß auch die historische Betrachtungsweise in ihre Rechte treten. Es ist, wie ich dies ja schon oftmals betont habe, gerade auch für ein tieferes Verständnis der Lehren des heiligen Thomas nach ihrer Genesis und zeitgeschichtlichen Färbung unerläßlich notwendig, daß die Philosophie und Theologie des Aquinaten in den lebendigen Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Strömungen und Gegenströmungen seiner Zeit gebracht wird. Was ist hier näherliegend, als daß die Lehre des heiligen Thomas in ihrer Beziehung zu den Anschauungen seines Lehrers Albertus untersucht wird. Es ist hier ja gewiß

[201] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, 252.
[202] J. Burckhardt, Conrad von Hochstaden 51.

manches geleistet worden, aber es ist hier die große Arbeit noch zu vollbringen. Wir dürfen nie vergessen, daß das, was wir aristotelisch-scholastische Philosophie nennen, der Hauptsache nach eine Schöpfung, eine Tat Alberts des Großen ist. Sein großer Schüler Thomas von Aquin hat diese Philosophie in einer viel feineren, abgewogeneren, ausgeglicheneren und klareren Form ausgebaut und ausgestaltet und es steht Thomas seinem Lehrer als selbständiger Denker gegenüber, zumal er schon, ehe er zu den Füßen Alberts gesessen, in Neapel durch Petrus de Hibernia und den Magister Martinus mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht worden war. Franz Brentano hat schon vor sechzig Jahren in der Darstellung der Geschichte der Scholastik, welche er der Kirchengeschichte von J. A. Möhler beigegeben hat, dieses Verhältnis recht zutreffend geschildert:[203] „Albert ist der eigentliche Erneuerer der aristotelischen Philosophie im Mittelalter und der eigentliche Begründer der vornehmsten mittelalterlichen Theologenschule, die im Verlaufe der Zeit nach seinem Schüler Thomas von Aquin den Namen Thomisten erhielt... Albert hat ihr ihren besonderen Charakter gegeben und in allen wesentlichen Punkten ihre Lehre festgestellt. In ihm und seinem großen Schüler allein ist denn auch die mittelalterliche Spekulation wirklich über die philosophischen Leistungen des Altertums hinausgegangen und zu einer solchen Höhe angestiegen, wie sie weder vorher noch auch vielleicht nachher jemals wieder erreicht worden ist."

Albert hat auch als religiöse Persönlichkeit, in der das christliche und mystische Innenleben in großen Formen sich verwirklichte und die vita activa mit der vita contemplativa sich harmonisch verband, seine Bedeutung für unsere Zeit nicht verloren. Wenn gegenwärtig die deutsche Mystik des Mittelalters weit über die katholischen Kreise hinaus lebhaftes Interesse erregt, dann darf man nicht vergessen, daß Albertus am Anfang dieser mächtigen religiösen Bewegung gestanden ist. In einem Fenster des von ihm selbst erbauten Chores der ehemaligen Dominikanerklosterkirche in Köln war Albert zugleich mit dem Erzbischof von Köln dargestellt und unter dem Glasgemälde standen die Verse:

Condidit iste Chorum Praesul, qui Philosophorum
Flos et Doctorum fuit Albertus, schola morum,
Lucidus errorum destructor obexque malorum,
Hunc rogo Sanctorum numero Deus adde tuorum.

[203] J. A. Möhler, Kirchengeschichte, hrsg. von Pius Bonifacius Gams O.S.B., Regensburg 1867, 550ff.

Dieser Wunsch, der durch die Seligsprechung Alberts durch Papst Gregor XV. nur teilweise verwirklicht worden ist, ist jetzt durch die Heiligsprechung des Doctor universalis und Erhebung zum Kirchenlehrer durch Papst Pius XI. voll und ganz in Erfüllung gegangen.

XVI.

DIE PROKLOSÜBERSETZUNGEN DES WILHELM VON MOERBEKE UND IHRE VERWERTUNG IN DER LATEINISCHEN LITERATUR DES MITTELALTERS.

Während die Enneaden des Plotinos erst durch Marsilius Ficinus ins Lateinische übertragen wurden und nur mittelbar das philosophische und theologische Denken des Mittelalters beeinflussen konnten, sind eine Reihe von Schriften des Proklos im lateinischen Sprachgewande der Scholastik und Mystik seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zugänglich gewesen und haben auf die Ausprägung und Ausgestaltung des neuplatonischen Wesenszuges im Antlitz der mittelalterlichen Spekulation bestimmend eingewirkt. Ohne es zu wissen, hat die mittelalterliche Wissenschaft seit dem 9. Jahrhundert, da zuerst Abt Hilduin von Saint Denis und dann Skotus Eriugena das Schrifttum des Pseudo-Areopagiten ins Lateinische übertragen haben, aus den Werken dieses vermeintlichen Apostelschülers mit vollen Händen philosophisches Gedankengut des Proklos geschöpft. In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts (1167—1187) wurde ein von einem Mohammedaner im 9. Jahrhundert hergestellter Auszug aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt und hat anfänglich mehr unter dem Titel De essentia puritatis, dann ganz allgemein unter dem Namen Liber de causis Eingang in die Scholastik gefunden. Da diese Schrift in der Regel in den großen Sammelkodizes aristotelischer und pseudo-aristotelischer Werke überliefert wurde, hielt man sie lange Zeit für aristotelisch.[1] Erst Thomas von Aquin hat, nachdem die Στοιχείωσις θεολογική selbst übersetzt war, den wahren Ursprung und Charakter des Liber de causis bestimmt.

Die erste griechisch-lateinische mittelalterliche Übersetzung einer Schrift des Proklos ist die Übertragung der Στοιχείωσις φυσική ἢ περὶ τῆς κινήσεως,

[1] In einer Quaestionensammlung über die einzelnen Textbücher der Artistenfakultät, die im Cod. 109 Ripoll fol. 134r—157v des Archivo General de la Corona de Aragon zu Barcelona erhalten ist, wird der Liber de causis als liber tertius der aristotelischen Metaphysik betrachtet. Vgl. oben S. 188. In der Wissenschaftslehre, welche Adam von Bouchermefort seinem Kommentar zum Liber de causis voranstellt, wird der Liber de causis als „liber quartus decimus metaphisice" bezeichnet. Vgl. oben S. 188.

die um das Jahr 1160 angefertigt wurde und aus dem Übersetzer- und Gelehrtenkreise am Hofe des humanistisch gerichteten Normannenkönigs Wilhelms I. stammt. Ch. H. Haskins, dem wir über diese Übersetzerschule so wertvolle Funde und Forschungen verdanken, hat im Cod. Vat. lat. 2086, der die griechisch-lateinische Übersetzung der Syntaxis des Ptolemaios enthält, ein Vorwort zum erstenmal untersucht, in welchem der Übersetzer, ein dem bekannten Übersetzer Henricus Aristippus († 1162) nahestehender Anonymus, von sich berichtet, daß er neben anderem auch die Στοιχείωσις φυσικὴ ἢ περὶ κινήσεως des Proklos aus dem Griechischen übersetzt habe.[2] Haskins hat auch in drei Handschriften (F IV 31 der Universitätsbibliothek in Basel, Q. 290 der Stadtbibliothek in Erfurt und Cod. lat. 6287 der Bibliothèque nationale in Paris) eine griechisch-lateinische Übersetzung dieser Schrift nachgewiesen. Das Initium lautet: Continua sunt, quorum termini unum, was dem griechischen: Συνεχῆ ἐστιν, ὧν τὰ πέρατα ἕν entspricht. Da von Wilhelm von Moerbeke, dem Proklosübersetzer des 13. Jahrhunderts, keine Übersetzung dieser Proklosschrift bezeugt ist, dürfen wir mit Haskins in der griechisch-lateinischen Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική, wie sie in den genannten Handschriften überliefert ist, das Werk des sizilianischen Übersetzers und Freundes des Henricus Aristippus sehen. Gedruckt ist diese Übersetzung nicht worden. In der Zeit des italienischen Humanismus sind drei Übersetzungen der Στοιχείωσις φυσική gemacht und im Druck veröffentlicht worden: eine von dem Veroneser Arzt Valedanius (gedruckt Basel 1562), eine andere von Franciscus Patricius (gedruckt Ferrara 1583) und eine dritte von Iustus Velsius Haganus (Basel 1545).[3]

Der flämische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, dessen ausgedehnte Übersetzungstätigkeit sich auch auf Schriften des Proklos erstreckte, steht auch mit dem byzantinischen Kulturkreise in Berührung. Aus Bemerkungen in Handschriften wissen wir, daß er am 23. Dezember 1260 in Theben seine griechisch-lateinische Übersetzung der aristotelischen Tiergeschichte vollendet und daß er am 24. April 1260 zu Nikaia in Bithynien, das unter Kaiser Theodorus Laskaris ein Mittelpunkt wissenschaftlicher, besonders auch philosophischer Studien geworden war, seine griechisch-lateinische Übertragung der Meteorologica und des Kommentars des Alexander von Aphrodisias zu die-

[2] Ch. H. Haskins, Studies in the History of mediaeval science, Cambridge (Mass.) 1924, 155—193, bes. 160, 179ff. The Renaissance of the twelfth century, Cambridge 1927, 293. Vgl. auch J. L. Heiberg, Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaiosübersetzung. Hermes 46 (1911), 207—212.

[3] Vgl. S. F. G. Hoffmann, Lexicon bibliographicum scriptorum Graecorum III, Lipsiae 1836, 472. Procli Diadochi Lycii institutio physica ed. A. Ritzenfeld (Bibliotheca Teubneriana), Lipsiae 1912, XVI.



sem aristotelischen Werke zum Abschluß gebracht hat.[4] Nach jahrelanger Tätigkeit als Pönitentiar am päpstlichen Hofe, wo ihn freundschaftliche wissenschaftliche Beziehungen mit Thomas von Aquin und mit dem neuplatonisch eingestellten schlesischen Naturphilosophen Witelo verbanden und wo die reiche, großenteils aus der Bibliothek der Normannen- und Hohenstaufenkönige in Palermo herrührende griechische Handschriftensammlung der Päpste für seine Übersetzungstätigkeit ein ergiebiges Arbeitsfeld darbot, wurde Wilhelm von Moerbeke im Jahre 1277 Erzbischof von Korinth und hat auch als solcher seine Übersetzungsarbeit gerade von Schriften des Proklos fortgesetzt. Noch heute erinnert ein Ort in Griechenland mit dem Namen Merbeka (Μέρμπακα)[5] an diesen in seiner vollen Bedeutung noch nicht genügend erkannten, des Griechischen kundigen Dominikanermönch, der durch seine Übersetzungen von Werken des Aristoteles, Simplikios, Proklos, Galenos, Hippokrates, Archimedes, Eutokios, Ptolemaios und Heron Brücken zwischen Mittelalter und griechischer Antike, zwischen griechischem Orient und lateinischem Abendland geschlagen hat. Diese kurze Skizze soll in rascher Übersicht feststellen, welche Schriften des Proklos Wilhelm von Moerbeke übersetzt hat und welche Nachwirkung und Verwertung diese Proklosübersetzungen in der lateinischen wissenschaftlichen Literatur des Mittelalters gehabt haben.

In einer Reihe von Handschriften (Codd. F 27, F 40 und Q. 290 der Stadtbücherei von Erfurt, Cod. 133 des Balliol College in Oxford, Codd. Vat. lat. 2419, 4426 und 4567, Cod. 368 der Wiener Nationalbibliothek u. a.) ist uns mit dem Initium: Omnis multitudo participat unter dem Titel: Elementatio theologica die griechisch-lateinische Übersetzung der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos[6] überliefert, welche am Schlusse als Werk des Wilhelm von Moerbeke genau bestimmt und datiert ist: Completa fuit translatio huius operis Viterbii a fratre Guilelmo de Morbecka ordinis fratrum Predicatorum XV. Kal. Iunii anno Domini MCCLXVIII. Wilhelm von Moerbeke hat diese Übersetzung in Viterbo, wo er als Pönitentiar am Hofe Clemens' IV.

[4] M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrg. 1928, 5. Abhandlung, München 1928, 16 ff.

[5] A. Struck, Vier byzanthinische Kirchen von Argolis. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 34 (1909), 234 ff.

[6] Bei Fr. Überweg-B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 303, wird die Στοιχείωσις θεολογική als Werk eines Schülers des Proklos bezeichnet. Es wird aber allgemein diese Schrift dem Proklos selbst zugeschrieben. Vgl. W. Christ-W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur[6], München 1913, 865. Fr. Überweg-K. Prächter, Die Philosophie des Altertums[12], Berlin 1926, 626.

zugleich mit Thomas von Aquin weilte, am 18. Mai 1268 vollendet.[6a] Im 16. Jahrhundert hat Franciscus Patricius eine neue griechisch-lateinische Übertragung angefertigt, welche 1538 in Ferrara im Druck erschienen ist.

Als Erzbischof von Korinth hat Wilhelm von Moerbeke drei kleine Schriften des Proklos, welche die Probleme des Fatums, der Vorsehung und des Übels behandeln, übersetzt: Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων. — Περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. — Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως.

In den Handschriften (Q. 290 Erfurt; Vat. lat. 4568; Regin. lat. 1246 usw.) ist in der Regel am Schluß der Übersetzung jeder einzelnen dieser Abhandlungen die Autorschaft des Wilhelm von Moerbeke mit genauer Datierung angegeben. Um die beste und älteste dieser Handschriften zu nennen, enthält Q. 290 der Stadtbücherei Erfurt von fol. 86r—99r: Liber Procli philosophi Platonici de dubiis circa providentiam contingentibus mit dem Initium: Plato quidem magnus und der Schlußnotiz: Expleta fuit hec translatio huius libri Corinthi a fratre Guilelmo de Morbecka archiepiscopo Corinthiensi a. D. 1280 IV. die Februarii. Daran reiht sich mit dem Initium: Conceptus quidem tue anime der Liber eiusdem Procli de fato et providentia et eo quod est in nobis ad Theodorum mechanicum (fol. 99r—109r). Als Datierung ist hier angegeben: Expleta fuit translatio huius libri Corinthi quarta decima die Februarii a. D. 1280. Die dritte Schrift: De malorum subsistentia (fol. 109r—122r) mit dem Initium: Mali naturam que sit et unde trägt die Schlußbemerkung: Expleta fuit translatio huius libri Corinthi a fratre Guilelmo de Morbecka archiepiscopo Corinthi a. D. 1280 21. die Februarii. Diese im Februar 1280 zu Korinth abgeschlossene Übersetzung dieser drei Schriften des Proklos ist um so bedeutsamer und wertvoller, als das griechische Original dieser drei Abhandlungen nicht erhalten ist und wir dieselben nur in der lateinischen Übersetzung Wilhelms von Moerbeke, die auch zuerst teilweise von Fabricius,[7] dann ganz mit einigen Verbesserungen von V. Cousin[8] (hier mit Einleitungen) ediert ist, besitzen.

Durch die Forschungen von A. Birkenmajer[9] wissen wir jetzt, daß Wilhelm von Moerbeke auch die Kommentare des Proklos zu den platonischen

[6a] Der griechische Text zugleich mit englischer Übersetzung und Kommentar ist ediert von E. R. Dodds, Proclus, The Elements of Theology, Oxford 1933. Hier auch S. LII über Moerbekes Übersetzung.

[7] J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles IX, Hamburgi 1804, S. 373—405.

[8] Procli philosophi Platonici Opera illustravit Victor Cousin I, Parisiis 1820, 9—280.

[9] A. Birkenmajer, Vermischte Abhandlungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX 5), Münster 1922, 8—13, 16—19. Neues zu dem Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des heiligen Thomas von Aquin. Xenia Thomistica III, Romae 1925, 57—72.

Dialogen Timaeus und Parmenides übersetzt hat. In einer eindringenden Untersuchung des Schreibens, das die Pariser Artistenfakultät im Jahre 1274 nach dem Tode des heiligen Thomas von Aquin an das Generalkapitel des Dominikanerordens zu Lyon gesandt hat, hat A. Birkenmajer festgestellt, daß unter den aus der Nachlassenschaft des Aquinaten erbetenen Schriften sich der Kommentar des Simplikios zu De caelo et mundo, der Kommentar des Proklos zum Timaeus und die Pneumatica des Heron befanden. Weiterhin hat Birkenmajer in dem großen noch ungedruckten[10] Speculum divinorum et quorumdam naturalium des Heinrich Bate von Mecheln, der Wilhelm von Moerbeke nahestand und ihm seine Schrift Magistralis compositio astrolabii gewidmet hat, drei Stellen, darunter eine längere (l. XXIII cap. 10; l. XI cap. 24; l. XXIII cap. 25), aus einer griechisch-lateinischen Übersetzung des Prokloskommentars zum Timaeus nachgewiesen. Diese Übersetzung kann nur von Wilhelm von Moerbeke herrühren. Freilich eine Handschrift der vollständigen Übersetzung dieses Kommentars ist nicht bekannt. Die in dem Cod. Voss. lat. fol. 1000 der Universitätsbibliothek zu Leiden enthaltene Übersetzung des Prokloskommentars zum Timaeus ist, wie eine Vergleichung mit den Zitaten im Speculum Heinrich Bates ersehen läßt, von der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke verschieden. In der Zeit des Humanismus hat Nicolaus Leonicus eine 1525 in Venedig gedruckte Übersetzung des Kommentars des Proklos zum Timaeus hergestellt. Wilhelm von Moerbeke hat auch den Kommentar des Proklos zum Parmenides übersetzt. Eine Stelle (l. XI cap. 12) im Speculum Heinrichs von Bate, auf welche Birkenmajer aufmerksam gemacht hat, spricht dies ganz deutlich aus: Verum in Parmenide Platonis, qui liber nondum apud nos communiter habetur, plura forsan de his continentur, prout ab interprete illius seu translatore dudum intellexi, qui mihi promiserat eum transmittere, sed morte prereptus non transmisit. Wir besitzen auch in einigen Handschriften (Cod. Digby 206 der Bodleiana, Cod. 186 der Hospitalbibliothek zu Cues, Cod. Vat. lat. 3074, Cod. 27 der Stadtbibliothek zu Leipzig) diese Übersetzung des Prokloskommentars zum Parmenides, deren Initium also lautet: Oro deos deasque omnes dirigi meum intellectum.

Neuestens hat auch R. Klibansky,[11] der die handschriftliche Überlieferung dieser Übersetzung des Prokloskommentars zum Parmenides genau un-

[10] Eine Edition dieses besonders auch von Albertus Magnus beeinflußten Werkes, das auch Nikolaus von Cues noch benutzt, hat für die von M. De Wulf herausgegebene Sammlung „Philosophes Belges" G. Wallerand in Angriff genommen, von der der erste Band (1931) erschienen ist.

[11] R. Klibansky, Ein Proklosfund und seine Bedeutung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1928/29, 5. Abhdlg., Heidelberg 1929.

tersucht hat, die überaus wertvolle Entdeckung und Feststellung gemacht, daß diese lateinische Übertragung den im Griechischen fehlenden Schlußteil des Werkes umfaßt und die Bedeutung dieses Fundes für den Proklostext, für den Text des Platonischen Parmenides und für das Platonbild des Mittelalters in ebenso tiefgründigen wie überzeugenden Darlegungen gezeigt. Für den Proklostext selbst stellt diese ganz wörtliche lateinische Übersetzung, welche die zugrunde gelegte griechische Handschrift durchscheinen läßt, eine Überlieferung dar, die mindestens so alt, wenn nicht viel älter ist als die in der ältesten der bisher herangezogenen Handschriften gebotene. Das wertvollste Ergebnis dieses Proklosfundes ist natürlich die für die Geschichte der sogenannten negativen Theologie so bedeutsame Feststellung des im griechischen Original verlorenen Schlußteiles dieses Parmenideskommentars. Die durch diese lateinische Übersetzung geförderte „neue Textbeurteilung des Prokloskommentars wird für die Herstellung des Platonischen Textes fruchtbare Ergebnisse ermöglichen". Für das Platonbild des Mittelalters bedeutet diese Übersetzung eine wichtige Quelle der indirekten mittelalterlichen Platonüberlieferung. Der scholastische und mystische Platonismus des Mittelalters war seit dem Ende des 13. Jahrhunderts vor allem durch das neuübersetzte Schrifttum des Proklos bestimmt und vermittelt. Diese Übersetzung des Parmenideskommentars des Proklos ist das letzte Werk des Wilhelm von Moerbeke († 1286) und wird kurz vor seinem Tode fertiggestellt worden sein. Heinrich Bate von Mecheln, der Freund Wilhelms von Moerbeke, berichtet, wie erwähnt, in seinem Speculum divinorum et quorumdam naturalium, daß der translator „morte prereptus" sein Versprechen, ihm diese Übersetzung zuzusenden, nicht erfüllen konnte.[12]

Daß diese Proklosübersetzungen, vor allem die Übertragung der Στοιχείωσις θεολογική, in der Scholastik und auch Mystik des Mittelalters eine vielfache Verwertung gefunden haben, ist schon aus dem Zuge zum Platonismus, der die Frühscholastik charakterisiert und der auch im 13. Jahrhundert trotz der sich steigernden Vormacht des Aristotelismus noch fortdauerte,[13] von vornherein anzunehmen. Auch die Form der Theoremata, in der die Στοιχείωσις θεολογική des Proklos, des „Scholastikers" unter den griechischen Philosophen, gekleidet ist, fügte sich gut in die scholastische Methode des

[12] A. Birkenmajer a. a. O.

[13] Vgl. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter. Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker, herausgegeben von M. Grabmann (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXV 1/2), Münster 1928. E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—1924, Leipzig 1926, 17—82.



XIII. Jahrhunderts ein. Hatten doch Alanus ab Insulis, Nikolaus von Amiens und der Verfasser des von Baeumker edierten Traktates De intelligentiis sich der gleichen Technik der wissenschaftlichen Darstellung bedient. Ich kann hier die Benutzung der Proklosübersetzungen Wilhelms von Moerbeke in der lateinischen Literatur des Mittelalters nur in den Hauptzügen darstellen. Zunächst läßt sich bei Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts, die Wilhelm von Moerbeke näherstanden, eine Verwertung seiner Übersetzung der Στοιχείωσις θεολογική wahrnehmen. Thomas von Aquin bringt in seinem Kommentar zum Liber de causis, in seiner unvollendeten Schrift De substantiis separatis und in seinem Kommentar zu De caelo et mundo Zitate aus Proklos. Daß Heinrich Bate von Mecheln in seinem Speculum divinorum et quorumdam naturalium Wilhelms von Moerbeke Übersetzungen der Prokloskommentare zum Timaeus und Parmenides benützt und zitiert, ist schon oben hervorgehoben worden. Zum Freundeskreise Wilhelms von Moerbeke zählte auch der schlesische Naturphilosoph Witelo, der seiner Perspectiva ein ausführliches Widmungsschreiben an den ihm nahestehenden Übersetzer und päpstlichen Pönitentiar vorangestellt hat. In diesem Widmungsschreiben redet Witelo auch von einem Werke über die Stufenordnung des Seienden, an dem er arbeitete. Im Cod. Vat. lat. 3739 ist unter dem Namen Alberts des Großen ganz und im Cod. 619 der Biblioteca Angelica teilweise ein Werk in fünf Büchern mit dem Titel De ordine universi erhalten, das ungefähr dem Gedankengang des von Witelo in Angriff genommenen Werkes De ordine entium entspricht. Da es sich um verhältnismäßig junge Handschriften handelt — inhaltlich gehört das Werk allerdings ins 13. Jahrhundert —, muß eine spätere Untersuchung hier erst volle Klarheit schaffen. Jedenfalls ist in diesem Werke die Elementatio theologica des Proklos, wie in der vatikanischen Handschrift der fortwährende Randvermerk Proculus bezeugt, ausgiebig herangezogen. Die Bemerkung (Vat. lat. 3739 fol. 6v): In libro Procli, qui invenitur in greco et intitulatur elementatio theologica sic probatur läßt vielleicht an eine nähere persönliche und örtliche Beziehung des Verfassers zum Übersetzer denken.

Albert der Große hat in seinem Liber de causis et processu universitatis, dem umfangreichsten Kommentar der Scholastik zum Liber de causis, die Στοιχείωσις θεολογική ausgiebig benützt. Ob die Behauptung von E. Degen,[14] Albert habe dieses Werk des Proklos in einer lateinischen Bearbeitung einer

[14] E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Großen „Liber de causis et processu universitatis" zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklos und was lehren uns dieselben? Münster 1902. J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien 1881, 182—201.



arabischen Übersetzung verwertet, auf Richtigkeit beruht, muß erst durch Spezialuntersuchungen, vor allem durch Vergleichung der von Albert angeführten Proklostexte mit der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke festgestellt werden. Der im Cod. Burghes. 352 überlieferte Kommentar des Dominikaners Guilelmus de Levibus zum Liber de causis nimmt gleichfalls auf die Elementatio theologica Bezug.[14a]

Eine besonders günstige Aufnahme scheint die Elementatio theologica des Proklos seitens der Philosophie der Artistenfakultät gefunden zu haben. In den von mir im Clm. 9559 aufgefundenen umfangreichen Quaestionen des Siger von Brabant zu einem großen Teile der aristotelischen Schriften finden sich sehr häufig Hinweise auf Proklos. In einem anonymen Kommentar zu De generatione et corruptione, der im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen überliefert ist, ist oft Proklos zitiert. Im Cod. lat. 16096 der Bibliothèque nationale zu Paris (fol. 172ᵛ—177ᵛ) begegnen uns metaphysische Quaestionen, welche die bekanntlich in der Scholastik viel erörterte Frage, ob zwischen Wesenheit und Existenz in den geschöpflichen Dingen ein realer Unterschied besteht, mit Berufung auf Proklos im verneinenden Sinne beantworten. Das gleiche tut der anonyme Metaphysikkommentar im Cod. Vat. lat. 2173 fol. 105ʳ—106ʳ. Verhältnismäßig selten fand ich Zitate aus den drei 1280 übersetzten Abhandlungen des Proklos, obschon doch die Probleme der Vorsehung, des Fatums und des Übels die Geister damals viel beschäftigten. In den alphabetisch angelegten Quaestionen des Dominikaners Remigio de' Girolami von Florenz, eines Schülers des heiligen Thomas von Aquin und Lehrers Dantes, ist auf diese kleineren Proklosschriften verwiesen (Cod. G 3 465 Conventi soppressi der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 25ᵛ).

Die neuplatonische Einstellung der von Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg ausgehenden deutschen Dominikanerschule, aus der die deutsche Mystik des Predigerordens herausgewachsen ist, war für die Einwirkung der Schriften des Proklos ein günstiger empfänglicher Boden. Die große theologische Summe Ulrichs von Straßburg, das bedeutendste Werk dieser Schule, weist, da schon vor 1268 entstanden, keine Prokloszitate auf. Hingegen steht Dietrich von Freiberg unter dem Einfluß der Στοιχείωσις θεολογική.[15] Die

[14a] Vgl. A. Pelzer, Guillaume de Leus (de Levibus) frère prêcheur de Toulouse. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus. Münster 1935, 1065—1079.

[15] E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters V 5—6), Münster 1906, 76 ff.



Einwirkung der Texte und Ideen des Proklos auf Meister Eckhart, überhaupt auf die deutsche Mystik — auch in den Predigten Taulers ist Proculus, „ein heidenscher meister", fünfmal erwähnt [16] —, ist im einzelnen erst zu untersuchen. Es ist so kein Zufall, daß gerade ein deutscher Dominikaner, ein Zeitgenosse Meister Eckharts, Berthold von Mosburch, einen großen Kommentar zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklos geschrieben hat. Im Prologus (Vat. lat. 2192 fol. 1r—5v) ergeht sich dieser deutsche Dominikaner in Worten begeisterten Lobes über den „summus divinalis scientie theologus Proclus", den excellentissimus Platonis discipulus: „Omnes Platonis sectatores procul excellebat et in philosophia sic omnibus prepollebat, ut emicaret maxime in eo sicut et in Plotino ... Excellentia numque eius et prepollentia ad alios Platonicos evidenter apparet in hoc, quod ipsius Platonis theoremata ordinavit in presenti libro et ordinata subtilissime declaravit." Berthold von Mosburch kennt auch andere Schriften des Proklos in lateinischer Übersetzung, so die Στοιχείωσις φυσική, die er (fol. 99v) als Elementatio physica anführt, und die Abhandlungen De providentia und De subsistentia malorum (fol. 94r). Dieser Kommentar des Berthold von Mosburch zur Elementatio theologica des Proklos ist auch noch von Kardinal Nikolaus von Cues zitiert und benützt. Dieser große deutsche Kardinal, der am Ende der von Albert dem Großen, Ulrich von Straßburg und dann Meister Eckhart ausgehenden neuplatonischen Bewegung in der deutschen Philosophie und Theologie und zugleich an der Schwelle der neueren Philosophie steht, ist auch von der Gedankenwelt des Proklos beeinflußt, wie denn auch Prokloshandschriften in seiner Bibliothek, die uns in ihrer ursprünglichen Gestalt in dem von ihm gestifteten Hospital zu Cues an der Mosel erhalten ist, namentlich die Handschrift der Übersetzung des Parmenideskommentars (Cod. 186) zahlreiche Randbemerkungen und andere Textverbesserungen von seiner Hand aufweisen. R. Klibansky hat eine Fülle wertvollster Mitteilungen auch über den Einfluß der Proklosübersetzungen auf die Schriften und Lehren des großen Kardinals gemacht.[17] Die Predigt: Tu quis es? vom 9. Juni 1459 ist in engster Anlehnung an den Parmenideskommentar abgefaßt. R. Klibansky macht auch auf den Einfluß der Proklosübersetzungen auf die Cusanische Lehre von der Erhabenheit Gottes über die Coincidentia oppositorum aufmerksam. E. Vansteenberghe hat auf der Innenseite des vorderen Deckels und auf dem vor-

[16] F. Vetter, Die Predigten Taulers, Berlin 1910, 441 (Namenverzeichnis).

[17] R. Klibansky a. a. O. 25—29. Vgl. auch Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Literarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita I. De docta ignorantia. Ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932, 59, 6; 75, 4. II. Apologia doctae ignorantiae Ed. R. Klibansky, Lipsiae 1932, 10, 9.

deren Deckblatt von Cod. 86 der Universitätsbibliothek zu Straßburg, der früher in der Hospitalbibliothek von Cues sich befand, Proklosexzerpte des jugendlichen Nikolaus von Cues festgestellt, die für seine spätere Lehrentwicklung sehr interessant sind.[18] Auf Veranlassung des Nicolaus Cusanus hat auch, wie Klibansky nachweist, der italienische Bischof und Humanist Petrus Balbus Pisanus eine lateinische Übersetzung der „Platonischen Theologie des Proklos" hergestellt, die im Cod. Cusan. 185 und im Cod. Harleian. 3262 erhalten ist. Erstere Handschrift trägt gleichfalls zahlreiche Randbemerkungen von der Hand des Kardinals. Wenn einmal die von der Heidelberger Akademie in Angriff genommene kritische Ausgabe der Werke des Cusanus vorliegen wird, wird man diese Einwirkung des Proklos auf die Philosophie und Theologie des großen deutschen Denkers und Kardinals leichter und sicherer feststellen können.

Ich schließe diese Übersicht, die uns an die Grenze von Mittelalter und Neuzeit geführt hat, mit einem Hinweis auf zwei Freunde des Nikolaus von Cues, auf deren Denken die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Es sind dies Heimericus de Campo, eine der eindrucksvollsten Persönlichkeiten des 15. Jahrhunderts[19] an den Universitäten Köln und Löwen, und Dionysius Ryckel der Kartäuser, einer der fruchtbarsten und gelehrtesten Scholastiker und Mystiker des ausgehenden Mittelalters. Von Heimericus de Campo ist im Cod. 695 der Jagellonischen Universitätsbibliothef zu Krakau, auf den zuerst C. Michalski aufmerksam gemacht hat, ein Compendium divinorum erhalten, das in seiner ganzen Struktur — es ist auch in die Form der Theoremata gekleidet — und in seinem Ideengehalt die Einwirkung der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos deutlich verrät. Ein Auszug aus dieser Schrift des Heimericus de Campo befindet sich im Cod. 610 der Stadtbibliothek zu Mainz. Dionysius Ryckel der Kartäuser hat Kommentare sowohl zur Στοιχείωσις θεολογική wie auch zur Στοιχείωσις φυσική geschrieben. Zur letzteren Schrift ist überhaupt ein anderer lateinischer Kommentar meines Wissens bisher nicht bekannt. Ein anonymer Kommentar zur Elementatio theologica begegnet uns im Cod. Vat. lat. 4567 fol. 23ᵛ—39ʳ, der aber keine selbständige Note aufweist und nur einc schematische Gedankenwiedergabe ist. Hingegen bekunden die Kommentare des Berthold von Mosburch und Dionysius Carthusianus eine selbständige Durchdringung und Beurteilung der Gedanken des Proklos.

[18] E. Vansteenberghe, Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 3 (1928), 275—284.

[19] Vgl. über ihn oben S. 383ff.

In der Renaissance wurden eine Reihe anderer, besonders auch mathematischer Schriften ins Lateinische übersetzt.

Ich konnte nur in literarhistorischer Beziehung das Einwirken der Proklosübersetzungen auf die lateinische philosophische und theologische Literatur des Mittelalters in kurzen Strichen zeigen. Die Darstellung des Einflusses in ideengeschichtlicher Hinsicht läßt sich auf engem Raume nicht geben und muß Einzeluntersuchungen überlassen werden.

XVII.

HILFSMITTEL DES THOMASSTUDIUMS AUS ALTER ZEIT.

(Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae.)

Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.

Die älteste Thomistenschule, wie sie sich vor allem innerhalb des Predigerordens gebildet hat, mit ihren größtenteils noch ungedruckten Werken, mit ihren von begeisterter Liebe zum Venerabilis doctor Frater Thomas de Aquino, dem incomparabilis Doctor, dem Doctor communis erfüllten und getragenen Persönlichkeiten, wird immer mehr Gegenstand der wissenschaftlichen, in den Handschriften grabenden Forschung.[1] Französische, englische, italienische und deutsche Thomasschüler aus dem Predigerorden: ein Bernhard von Trilia, Bernhard von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, Wilhelm Petri von Godino, Jakob von Lausanne und Herveus Natalis, ein Thomas von Sutton, Richard von Knapwell und Nikolaus Triveth, ein Johannes von Neapel, Remigio de' Girolami und Ramberto dei Primadizzi, Johannes und Gerhard von Sterngassen, ein Nikolaus von Straßburg, Heinrich von Lübeck und Johannes von Lichtenberg treten uns als anziehende Gestalten aus diesem Frühling des Thomasstudiums entgegen. Eigenlehren und heißumstrittene Probleme und Thesen des thomistischen Systems, die Fragen vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, von der Einheit der Wesensform, vom Individuationsprinzip, vom Verlauf der Verstandeserkenntnis und ihrer Abhängigkeit von der sinnlichen Erfahrung, vom Vorrang des Verstandes vor dem Willen, von der Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung, gewinnen aus den Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae und Quodlibeta und aus den Opuscula dieser ältesten unmittelbaren und mittelbaren Thomasschüler eine schärfere Herausarbeitung der Fragestellung, eine tiefere Erfassung der erhobenen Schwierigkeiten und eine umfassendere Begründung der thomistischen Lösung. Namentlich fällt aus den Streitschriften, in welchen diese Dominikanertheologen die dazumalen so viel bekämpfte Lehre des heiligen Thomas gegen Wilhelm de la Mare, gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, gegen Aegidius von Rom und Jakob von Viterbo, gegen

[1] Die Literatur hierüber siehe bei Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 769—773. M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 306ff.

Duns Scotus und Robert Cowton, gegen Durandus verteidigt haben, reichliches neues Licht auf Grundfragen der thomistischen Doktrin. Es sind uns aus dieser Zeit weiterhin handschriftliche Dokumente erhalten, welche uns auch einen Begriff davon geben, wie man in den Schulen des Dominikanerordens die jungen Theologiestudierenden mit den Werken des Heiligen vertraut machte und die auf möglichst gründliche Einführung in die Texte, in den Wortlaut dringende Ordensgesetzgebung der General- und Provinzialkapitel praktisch zu verwirklichen gesucht hat. Im großen Bilde der Organisation des Studiums, namentlich des Thomasstudiums innerhalb des Predigerordens, haben auch diese Abbreviationes, diese Concordantiae und Tabulae zu den Werken des heiligen Thomas, denen die folgenden auf handschriftliche Forschungen sich stützenden Untersuchungen gelten, ihre Stelle und ihre Bedeutung als schulmäßige Hilfsmittel, um den Wortlaut und den Gedankengang der einzelnen thomistischen Werke, namentlich der theologischen Summa, sich anzueignen und einzusaugen und so eine Unterlage für tieferes spekulatives Durchdenken des thomistischen Systems zu gewinnen.

ERSTES KAPITEL.

Abbreviationes.

Allen Perioden der mittelalterlichen Scholastik ist Vorliebe für die Literaturform der Exzerpte, Florilegien und Abbreviationes in höherem oder geringerem Maße gemeinsam.[2] Es sollten die wichtigsten Gedanken und Aussprüche philosophischer und theologischer Auktoritäten auf bequeme Weise zugänglich gemacht werden. Namentlich in den Zeiten, in welchen der Sinn für zusammenhängende Quellenstudien, besonders patristische Studien, abnahm, hat diese mehr schematische Art der Stoffdarbietung überhand genommen; das 14. und 15. Jahrhundert hat diese Literaturgattung, welche in der Blütezeit der aus neuerschlossenen Quellen mit vollen Zügen trinkenden Hochscholastik etwas zurückgetreten war, sowohl in der Philosophie und spekulativen Theologie als auf dem Gebiete der praktischen Theologie und des kanonischen Rechtes mit erneutem Eifer und wahrlich vielfach nicht zum Segen eines lebendig pulsierenden Geisteslebens gepflegt. Zu einem guten Teile waren es indessen schultechnische und didaktische Ziele, welche hiebei maßgebend waren. Und gerade wo diese Gesichtspunkte vorwalteten, sollten Exzerpte und Epitomata das Studium wenigstens der scholastischen Originalwerke nicht ersetzen und verdrängen, sondern nur Schlüssel und Hilfsmittel

[2] Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, 183ff.; II, 62f., 82f. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle. Paris 1914.

bilden zu deren leichteren Bewältigung und Beherrschung. Dies trifft der Hauptsache nach zu bei der bisher noch nicht untersuchten und gesichteten Literatur der Excerpta, Collecta, Abbreviationes usw., welche sich auf die Schriften des heiligen Thomas von Aquin bezieht. Da der größere Teil dieser Arbeiten aus der Feder von Mitgliedern des Dominikanerordens stammt, so dürfen wir hierin vor allem technische Hilfsmittel und Handreichungen zur Einführung in das Thomasstudium sehen, das ja durch die Ordensgesetzgebung der Generalkapitel mit sich steigernder Nachdrücklichkeit betont worden ist. Es spricht aus diesem recht trockenen und schulmäßig gesichteten Material, wenn man sich in die Motive dieser Arbeiten hineinfindet, ein warmer Ton der Liebe zu Thomas von Aquin und seiner Lehre, wie dies nicht selten im Incipit und Explicit oder in einem unscheinbaren Prologus und Epilogus zum Ausdruck kommt. Daß diese selbstlose Arbeit, bei der die Individualität des Autors ganz zurücktritt, auch geschätzt und als eine zweckdienliche Förderung und Erleichterung des Thomasstudiums gewertet wurde, werden wir daraus ersehen, daß sie vielfach, wenigstens in ihren markantesten Typen, in einem höheren Auftrag hergestellt wurde. Wir werden, wenn wir eine literarhistorische Übersicht über die Hauptformen dieses Schrifttums gegeben haben werden, besser als jetzt schon beurteilen können, ob hieraus auch für Kenntnis und Verständnis der Thomaswerke selbst nach Methode und Inhalt etwas zu lernen ist. Jedenfalls werden wir hiedurch mit der ältesten schulmäßigen Bearbeitung der thomistischen Schriften in nicht geringem Maße vertraut gemacht und mitten in den Lehr- und Lernbetrieb der ältesten Thomistenschule hineingeführt.

Es sind mannigfache Formen, in denen diese Exzerpten- und Abbreviaturenliteratur uns entgegentritt. Schon sehr frühzeitig wurden größere zusammenhängende Texte aus Thomas herausgenommen. So hat der Dominikaner Raymund Martini in den ersten vor 1278 entstandenen Teil seines Pugio fidei eine Reihe von Kapiteln der Summa contra Gentiles wörtlich eingefügt.[3]

[3] Von den 26 Kapiteln der Prima Pars des Pugio fidei ist der weitaus größte Teil aus der Summa contra Gentiles herübergenommen, meist wörtlich, ab und zu auch in abgekürzter Form. Ich stelle die Kapitel des Raymundus Martini und der Summa contra Gentiles einander gegenüber: Pugio fidei I, 2 = S. c. G. I, 13; I, 4 = S. c. G. II, 79; I, 6 = S. c. G. II, 22; I, 7 = S. c. G. II, 35; I, 8 = S. c. G. II, 33; I, 9 = S. c. G. II, 36; I, 10 = S. c. G. II, 34; I, 11 = S. c. G. II, 27; I, 12 = S. c. G. II, 38; I, 16 = S. c. G. I, 63; I, 18 = S. c. G. I, 65; I, 19 = S. c. G. I, 66; I, 20 = S. c. G. I, 67; I, 21 = S. c. G. I, 68; I, 22 = S. c. G. I, 69; I, 23 = S. c. G. I, 70; I, 24 = S. c. G. I, 71; I, 26 = S. c. G. IV, 80 und 81. M. Miguel Asin y Palacios, El Averroismo Teologico di Sto Thomàs de Aquino, Zaragoza 1904, wollte hieraus eine Abhängigkeit des heiligen Thomas von Raymundus Martini ableiten, was schon aus chronologischen Gründen unmöglich ist. Vgl. die gründliche Abwehrschrift von Luis G. A. Getino, La Summa contra Gentes

Mehrere unter den Werken des heiligen Thomas stehende, ihm aber als solche nicht zugehörige Opuscula [4] sind nichts weiter als größere Textstellen, die für eine Frage aus Thomas herausgehoben sind. Es handelt sich in der Regel nur um eine einzige größere Perikope. Cod. C 161 Inf. (s. XIV) der Ambrosiana in Mailand enthält fol. 78r—78v eine Frage über die Gegenwartsweise der Seele im Leibe mit dem Initium: Cum anima corpori uniatur non ut motor ut Platoni placuit sed ut forma et perfectio ut fides catholica necesse tenet. Im Explicit ist diese Arbeit ausdrücklich als Entlehnung aus Thomas bezeichnet: Explicit compilatio ex dictis Thome. Die umfassendste Textanleihe bei Thomas ist jedenfalls das Speculum morale, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts den übrigen echten Teilen des Speculum maius des Vinzenz von Beauvais aus der Secunda Secundae beigegeben worden ist. Spätere Hyperkritik hat dies bekanntlich zur Anzweiflung der Echtheit der theologischen Summe benützt. [5]

Mehrfach ist Thomas zugleich mit einem oder mehreren der anderen Scholastiker Vorlage exzerpierender und kompilierender Tätigkeit gewesen. Cod. 286 (s. XIII) der Arsenalbibliothek enthält fol. 1r—34r eine noch dem 13. Jahrhundert angehörige diesbezügliche Arbeit, die mit den Sentenzenkommentaren des heiligen Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia sich befaßt: Incipiunt breves questiones et solutiones super IV libros Sententiarum fratris Thome de Aquino et Petri de Tarantasia. Freilich hat diese Arbeit weniger einen kompilierenden Charakter, da sie auch eine selbständige Stellungnahme verrät. Cod. lat. 14570 der Pariser Nationalbibliothek überliefert uns eine Lectura super primum Sententiarum compilata ex diversis lecturis, scilicet fratris Thome, Egidii, Hervei, Durandi et ex quibusdam aliis bonis lecturis, scilicet ex questionibus de quolibet quorumdam doctorum, speciatim magistri Thome de Balliaco et quorumdam aliorum facta anno 1316. [6] Cod. Plut. XX n. 19 der Biblioteca Laurenziana zu Florenz (s. XIV) bietet uns:

y el Pugio fidei, Vergara 1905. Vgl. auch M. Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschrift für Missionswissenschaft I (1911), 144ff. J. Nicks, Polémique contre les Iuifs et le Pugio fidei de Raymond Martin, Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller, Louvain 1914.

[4] Mandonnet, Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin 150ff. J. Wild, Über die Echtheit einiger Opuscula des heiligen Thomas von Aquin. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXI (1907), 61—71, 290—310.

[5] Vgl. J. Echard, Sancti Thomae summa suo auctori vindicata, sive de V. F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio. Parisiis 1708. Zu der Mailänder Handschrift vgl. C. Ottaviano, Una inedita „Compilacio ex dictis Thomae" [De ratione animae ad corpus] dal ms. Ambrosiano (C. 161 Inf.). Giornale critico della filosofia italiana 11 (1930), 392—399.

[6] Vgl. Ch.-V. Langlois, Thomas de Bailli. Histoire littéraire de la France 34, 220—281.

Excerpta moralia ex Alberto Ratisbonensi episcopo, S. Thoma, fratre Petro de Tarantasia, Fratre Ulrico, Gaufrido et aliis. Es ließen sich noch einige solcher Beispiele aus den Handschriftensammlungen beibringen.

Eine Form der exzerpierenden Tätigkeit ist auch die Zusammenstellung von Texten aus allen Werken des heiligen Thomas über eine bestimmte Frage. In der früheren Zeit treten uns solche Arbeiten seltener entgegen. Wir können hierher Exzerpte im Cod. lat. 1688 (s. XIV) der Wiener Nationalbibliothek[7] rechnen, welche noch aus der Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten stammen und die ausgezogenen Thomasstellen unter bestimmte Gesichtspunkte bringen. Fol. 41ᵛ lesen wir: De sacramentis aliquod ab opere fratris Thome excerpturi, auf fol. 58ʳ: De resurrectione parum extrahimus ex opere fratris Thome, auf fol. 66ᵛ: De moralibus parum extrahentes ex opere fratris Thome. Aus späterer Zeit stammt als ein sprechendes Beispiel einer solch schematischen Exzerptensammlung die Schrift des Kardinals Torquemada: D. Thomae Aquinatis de summi pontificis auctoritate quaestiones in unum collectae, auch Flores sententiarum D. Thomae Aquinatis de auctoritate summi pontificis.[8] In neuerer und neuester Zeit sind solche Darbietungen ausgewählter Texte zu einer bestimmten Frage aus allen Werken des heiligen Thomas auch wieder aufgelebt.

Wichtiger als die ältere Exzerptenliteratur dürfte für die Kenntnis der ältesten Thomistenschule die Literaturgattung der Abbreviationes sein, welche auch für das Verständnis der Lehre und Methode des Aquinaten selbst nicht ohne Belang ist. In diesen Abbreviationes werden die Gedanken- und Beweisgänge thomistischer Hauptwerke kurz und klar skizziert, wird gleichsam das Mark, der Ideengehalt von Thomaswerken dargereicht. Cod. 378 (s. XIII) der Innsbrucker Universitätsbibliothek enthält von fol. 70ʳ—98ᵛ eine solche Arbeit mit dem Titel: Medulla de scriptis fratris Thome. Mehrere solche Abbreviationes und zwar zu verschiedenen thomistischen Werken enthält die Amplonianische Handschriftensammlung zu Erfurt. Cod. F 79 (s. XIV) bietet uns fol. 135ᵛ—173ᵛ eine solche Abbreviatio zur Prima Secundae, welche die Hauptgedanken der einzelnen Artikel im Auszug wiedergibt. Im Explicit (fol. 173ᵛ) ist diese Arbeit als „verbum abbreviatum de moribus in communi“ bezeichnet. Auf fol. 174ʳ und 174ᵛ sind die tituli in summam fratris

[7] Vgl. M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, aus den Handschriften nachgewiesen und gewürdigt (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, herausgegeben von Paulus von Loë und Hieronymus Wilms, 13. Heft), Leipzig 1919, 13f.

[8] Über diese mehrfach auch gedruckte Schrift vgl. M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche. Regensburg 1903, 52f.

Thome in prima secunde beigegeben. Cod. D 7, eine aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts stammende Handschrift, enthält auf 115 Blättern Excerpta ex libris quattuor summe a Thoma Aquinate contra Gentes scripte conflata, welche kurz und klar den Inhalt der einzelnen Kapitel der Summa contra Gentiles darstellen. Eine solche Bearbeitung der Summa contra Gentiles aus so alter Zeit dürfte eine Seltenheit sein. Cod. Q 116 der gleichen Bibliothek schließt fol. 1r—128r eine Abbreviatio zum Sentenzenkommentar des heiligen Thomas in sich, welche aus dem Jahre 1377 laut einer in der Handschrift selbst angebrachten Datierung stammt,[9] also später als die zwei vorher genannten Parallelarbeiten entstanden ist. Solche abkürzende Bearbeitungen des Sentenzenkommentars sind uns auch in den zwei vatikanischen Handschriften: Codd. Vat. lat. 813 (s. XIV) und 4287 (s. XIV) erhalten. Erstere bietet fol. 1r—16v eine kurze Darstellung des ersten Buches mit Verweisen auf die theologische Summa, die zweite enthält fol. 3r—29r eine kurze Bearbeitung der beiden ersten Bücher des thomistischen Sentenzenkommentars. Cod. lat. 15819 (s. XIII) der Bibliothèque nationale zu Paris reiht (fol. 225r) an die Summa contra Gentiles eine Abbreviatio der Prima, über deren nähere Beschaffenheit ich jetzt keine Mitteilung zu machen vermag.

Im Vordergrund dieser Abbreviationes stehen ohne Zweifel diejenigen zur theologischen Summa. Ich bin in der glücklichen Lage, im folgenden einige Typen solcher Bearbeitung des thomistischen Hauptwerkes hervorheben zu können.

Eine Abbreviatio zur Secunda Secundae, also zu der von den Zeitgenossen schon hochgewerteten Tugendlehre des Aquinaten, wurde schon bald nach seinem Tode hergestellt. Es ist auch hier das Verdienst von Quétif-Echard, zum erstenmal darauf hingewiesen zu haben.[10] Die Herausgeber der Scriptores Ordinis Praedicatorum stützen sich dabei auf Cod. 121 von St. Viktor. Diese Handschrift enthält die Abbreviatio zugleich mit dem Namen des Verfassers und dem Datum der Vollendung. Im Incipit ist der Name des Autors genannt: Incipit abbreviatio Fratris Galieni de Ozto super Secundam Secunde Fr. Thome de Aquino. Die Schlußworte des Ganzen teilen die Entstehungszeit mit: Projice te securus et excipiet te et sanabit te. Qui Deus benedictus et pater Domini nostri Jesu Christi nos qui securos in eum projecimus, sua benignitate recipiat ne cadamus et sanet in presenti per gratiam et benedicat in futuro per gloriam. Amen. Explicit anno Domini MCC octuagesimo VIII

[9] W. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung. Berlin 1883, 374.

[10] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 406—7. Vgl. auch Histoire litt. de la France XX, 17 ff.

mense Aprili. Der Verfasser ist also Frater Galienus de Ozto, der, wie Quétif-Echard mit Recht aus diesen Angaben folgern, ein Dominikaner war. Als Entstehungs- bzw. Vollendungszeit ist April 1288 angegeben. Diese Handschrift von St. Viktor befindet sich jetzt als Cod. 851 in der Bibliothèque Mazarine. A. Molinier,[11] der die Handschrift beschreibt, liest statt de Orto, wie dies Quétif-Echard getan, de Ozto. Ich habe mir bei meiner Einsichtnahme der Handschrift die Schreibweise de Ozto notiert. Die Handschrift dürfte noch dem Ende des 13. Jahrhunderts entstammen, wenigstens soweit sie diese Abbreviatio umfaßt (fol. 1r—149r, von da bis 150r ein Verzeichnis der Quaestionen der Secunda Secundae). Das Initium des Werkes ist ein Anklang an den Prologus zur Secunda Secundae und lautet: Quia sermones in universali sunt minus utiles. Die Abbreviatio der ersten Quaestio beginnt: Quaestio prima est de fide quantum ad eius objectum et queruntur X. Utrum obiectum fidei sit prima veritas. Dicendum quod sic; sed sciendum est etc. Es ist eine sehr prägnante Inhaltsangabe von jedem corpus articuli gemacht; auch bemerkenswerte Antworten auf die Argumente sind ausgezogen. Das Ganze ist in der Tat eine gute Übersicht über die Hauptgedanken der Secunda Secundae.

Unsere Kenntnis dieser Abbreviatio wird noch bereichert durch eine zweite Handschrift, den Cod. 492 der Bibliothèque publique zu Reims aus dem beginnenden 14. Jahrhundert. Die Überschrift ist hier folgende:[12] Incipit abbreviatio seu abstractio de secunda secunde felicis recordationis Fr. Thome de Aquino facta ad mandatum venerabilis patris fratris Johannis Vercellensis magistri ord. Predicatorum. Damit ist endgültig erwiesen, daß Galienus de Ozto dem Dominikanerorden angehörte. Da der Ordensgeneral Johannes von Vercelli schon 1283 gestorben ist, so ist der Auftrag zu diesem allerdings erst 1288 abgeschlossenen Werke schon im ersten Jahrzehnt nach dem Heimgang des heiligen Thomas gegeben worden. Johannes von Vercelli, dem Thomas seinerzeit literarische Gaben widmete und der den ersten Kampf um die Lehre des allzu früh Verstorbenen miterlebt hat, dieser der Persönlichkeit und Ge-

[11] A. Molinier, Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque Mazarine I, Paris 1885, 491.

[12] Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, t. XXXVIII. Reims par Henri Loriquet I, Paris 1904, 659. Loriquet berichtet auch, daß auf dem vorderen Deckblatt eine durch Rasuren sehr verstümmelte Bemerkung angebracht ist: Iste liber est conventus fratrum predicatorum de Viterbis .. frater .. de .. per fratrem Johannem (?) de .. priorem .. provincialem. Auf dem nämlichen Blatt ist auch ein Ex-libris angefügt: Iste liber est domini Jacobi Cardinalis, emptus a fratre Andrea de Orto. Die hiezu geäußerte Meinung Loriquets, daß wir hier die Niederschrift des Verfassers vor uns haben, hat das Bedenken gegen sich, daß der Verfasser Galienus de Ozto (Orto?) hieß. Auch stimmt damit die Datierung der Handschrift (s. XIV) nicht gut überein.

dankenwelt des Aquinaten so innig verbundene Ordensgeneral hat durch diesen Auftrag, eine Abbreviatio der Secunda Secundae herzustellen, seine und des Ordens hohe Bewertung gerade dieses Thomaswerkes kundgetan.[13]

Eine der Zeit noch vor der Kanonisation des Aquinaten angehörende Abbreviatio zur ganzen theologischen Summe ist uns in Cod. 1573 der Jagellonischen Universitätsbibliothek in Krakau erhalten.[14] Auf fol. 2ᵛ dieser dem 14. Jahrhundert entstammenden Handschrift, die wahrscheinlich früher einem größeren Sammelkodex als Bestandteil angehörte, ist folgende Inhaltsangabe angemerkt: „In hoc volumine continentur isti libri: primo postilla super epistolam ad Corinthios secundum fratrem Egidium heremitarum. Item Summa fratris Thome breviata cum omnibus articulis. Item quedam summula juris de casibus. Item aliquot Quodlibet Gottfredi. Jetzt beginnt die Handschrift auf fol. 3ʳ mit der Abbreviatio der theologischen Summa, welche sich bis fol. 135ʳ erstreckt. Das Initium der Abbreviatio zur Prima lautet: Queritur utrum preter philosophicas disciplinas sit necessarium aliam doctrinam haberi. Quod non quia de omni ente determinatur in philosophia usw. Auf fol. 32ᵛ beginnt die Abbreviatio zur Prima Secundae mit diesen Worten: Queritur, utrum homini conveniat agere propter finem. Quod non, quia id, quod est ultimus finis, non est propter finem. Das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae lautet: Queritur, utrum obiectum fidei sit veritas prima. Quod non, quia non solum proponuntur nobis ad credendum ea, que pertinent ad deitatem. Die Anfangsworte der Abbreviatio zur Tertia sind diese (fol. 116ᵛ): Queritur, utrum fuerit conveniens deum incarnari. Quod non, quia cum deus ab eterno sit ipsa essentia bonitatis. Es ist auch das Supplementum zur Tertia gezogen und in die Abbreviatio einbezogen. Der Finis des ganzen Werkes auf fol. 135ʳ lautet: Sed hoc factum est per Christum in quantum est verbum dei a principio mundi. Ad argumentum, quod ratio illa procedit de judicio, quantum ad premium essentiale. Hieran schließt sich die Summa de casibus, auf welche (fol. 143ʳ) die Collectio errorum Parisius reprobatorum folgt.

[13] Eine etwas spätere, aber noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammende Abbreviatio zur Secunda Secundae ist uns im Cod. 200 der Bibliothèque publique von Brügge erhalten. Auf fol. 1ʳ steht: Incipiunt excerpta de secunda secunde partis summe beati Thome. Das Initium lautet: Eadem est materia circa quam virtus operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Die Abbreviatio der qu. 1 beginnt: Obiectum fidei est veritas prima. Am Schluß ist eine ausführliche Tabula, ein alphabetisches Sachregister, wie auch eine Übersicht der virtutes et vitia angebracht. P. J. Laude, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges 1859, 185 f., verlegt diese Handschrift ins 13. Jahrhundert. Doch die Wendung: beati Thome und auch der Schriftcharakter deuten in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (nach 1323).

[14] Nähere Mitteilungen über diese Handschrift verdanke ich der Güte von Herrn Professor Konstantin Michalski in Krakau.

Auf fol. 145r beginnt der Index zur Abbreviatio mit folgender Einführung: Hic incipiunt rubrice summe de theologia fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum. Questio prima de ipsa scientia theologie. Diese Abbreviatio gibt kurz und bündig den Hauptinhalt nicht bloß der responsio principalis oder des corpus articuli wieder, sondern zieht auch die Einwände und deren Lösungen heran. Die Handschrift gibt nirgends den Namen des Autors an, der sich nicht feststellen läßt. Galienus de Ozto scheidet aus, da das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae verschieden lautet. Die Bezeichnung: frater Thomas de Aquino datiert das Werk vor 1323. Wir haben es hier mit der ältesten bisher bekannten Abbreviatio zur ganzen theologischen Summa zu tun. Galienus de Ozto hat früher nur die Secunda Secundae bearbeitet.

Die bedeutendste Abbreviatio der theologischen Summa des heiligen Thomas aus alter Zeit und wohl überhaupt ist diejenige, welche der Dominikaner Johannes Dominici im Auftrage des Papstes Johannes XXII. in großem Stile hergestellt hat. Wir waren bisher nur unvollständig durch Quétif-Echard[15] unterrichtet, dessen Angaben neuestens durch Mortier[16] wiederholt wurden. Die gelehrten Verfasser der Scriptores Ordinis Praedicatorum kannten aus Cod. Colbert. 3126[17] nur die Abbreviatio zur Secunda Secundae. Sie veröffentlichten das Explicit dieses Teilwerkes, auf welches wir weiter unten zurückkommen werden, und schöpfen hieraus die Kenntnis, daß Johannes Dominici von Papst Johannes XXII. den Auftrag zu einer abkürzenden Bearbeitung der Secunda Secundae erhalten habe. Von einem solchen Werk auch über die andern Teile, über die ganze theologische Summe, wissen sie nichts zu berichten.

Unser Wissen um Johannes Dominici und sein der theologischen Summa auf päpstliches Geheiß gewidmetes literarisches Schaffen wird nun ganz wesentlich bereichert und erweitert durch vier zusammengehörige Codices der an scholastischen Handschriften so reichen Biblioteca Borghese, die bekanntlich jetzt der Vatikanischen Bibliothek zugehört. Es sind dies die aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammenden Foliocodices 116, 117, 118

[15] Quétif-Echard I, 558. Vgl. auch neuestens Ch. Langlois in der Histoire littéraire de la France XXXV (1921), 601, der jedoch die vatikanischen Handschriften nicht erwähnt.

[16] P. Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III, Paris 1907, 7 Anm. 2. Mortier hat die Umdatierung der Zeitangabe im Explicit der von Quétif-Echard angeführten Handschrift übersehen. Da Thomas von Aquin am 18. Juli 1323 heilig gesprochen wurde, konnte Johannes Dominici nicht gut am Samstag nach dem Feste des heiligen Thomas (7. März) 1323 seine Abbreviatio der Secunda Secundae vollendet haben.

[17] Diese Handschrift ist jetzt Cod. lat. 3100 der Bibliothèque nationale zu Paris. Vgl. Catalogus Codicum manuscriptorum bibliothecae regiae III, 2, Paris 1744, 370.

und 119 der Borghesebibliothek, welche die Abbreviationes des Johannes Dominici zu allen Teilen der theologischen Summa enthalten. Wie wir sehen werden, wird durch die Explicit auch unser Wissen über den Verfasser etwas vervollständigt. Er stellt sich uns als der Dominikaner Johannes Dominici von Montpellier, später auch als Poenitentiarius des Papstes Johannes XXII. vor.

Da die Borghesehandschriften, wie Kardinal Ehrle[18] nachweist, fast alle aus der alten, besonders von Papst Johannes XXII. so sehr geförderten Päpstlichen Bibliothek von Avignon stammen, so dürfen wir auch diese Codices als frühere Bestandstücke dieser Bibliothek ansehen. Es ist im Explicit jedes einzelnen Teiles dieser großangelegten Abbreviatio zur theologischen Summa das mandatum des Papstes Johannes XXII. besonders hervorgehoben. Wir haben es hier auch mit einer Äußerung der großen Verehrung des Papstes für Thomas von Aquin zu tun, wie uns deren ja noch viele andere begegnen. Zum größten Teile ist dieses Werk des Johannes Dominici unmittelbar nach der Kanonisation des Aquinaten entstanden, steht also wie manch andere Thomas berührende literarische Erscheinungen unter dem Einfluß und Eindruck dieser die Thomasbegeisterung und das Thomasstudium mächtig weckenden Heiligsprechung. Wir dürfen die Arbeit des Johannes Dominici auch mit der großen Vorliebe des Papstes für die Literaturgattung der tabulae, deflorationes usw. in Zusammenhang bringen. Ehrle hat hiefür auf eine interessante Mitteilung Petrarcas verwiesen.[19] Doch gehen wir jetzt daran, diese vier Codices der Biblioteca Borghese einzeln zu untersuchen und die für unsere Zwecke wertvollen Momente ins Auge zu fassen.

Cod. Borghese 116 enthält auf 252 Blättern die Abbreviationes des Johannes Dominici zur Prima und Prima Secundae. Vorausgestellt ist ein Prologus, eine Einleitung zum ganzen Werk, das über Veranlassung und Anlage

[18] Fr. Ehrle, Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I (1885), 19 ff.

[19] Fr. Ehrle, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum I, Romae 1890, 180. Die von Ehrle angeführte Bemerkung Petrarcas (Rerum memorandarum l. 2. Opera omnia, ed. Basileensis 1554, I, 429) lautet: „Homo perstudiosus (nämlich Johannes XXII.) et vehementioris animi. Hinc lectioni librorum inhiabat, illinc simultates acerbas et inextricabiles agens cum imperio Romano, alteram vitae partem huic studio devoverat. Ceterum cum (eum) a legendo et senium et curarum varietas retardaret, gratissimus erat illi, quisquis defloratos, ut proprie dicam libros sub breviloquio perstringeret, redigeretque in eas, quas tabulas vocant, in quibus omne, quod ex libris quaereretur, facillimum esset inventu." Ehrle bringt interessante Beispiele für diese Blüte der abbreviationes originalium am Hofe des Papstes Johannes XXII. bei.

dieser Bearbeitung der theologischen Summa erwünschten Aufschluß gibt.[20] Die mannigfache Beschäftigung, so hebt der Verfasser an, mit den äußeren Notwendigkeiten des Lebens und die nie rastende Sorge für die Zukunft zerstreuen unsern Geist, und indem sie ihn auf das Vielerlei des Außenlebens hinlenken, verringern sie seine innere Konzentrationskraft. Das zeigt sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht: Es ist nämlich infolge der angegebenen Hemmnisse vielfach nicht gut möglich, die verwickelten Thesen und Theorien der Professoren zu entwickeln, die tiefgründigen Wahrheiten aus dem Dunkel fachmännisch gelehrter Darstellung für weitere Interessentenkreise ans Licht zu holen, sie in die einzelnen Elemente zu zerlegen und wieder zusammenzufassen, sie so in guter Ordnung leichter dem Gedächtnis einzuprägen. Die so nützliche und berühmte Wissenschaft des ehrwürdigen Lehrers, des heiligen Thomas von Aquin aus dem Orden der Predigerbrüder, wie sie in den vier Teilen seiner theologischen Summa niedergelegt ist, ist nun für die Studierenden von höchster Notwendigkeit. Denn wenn das Salz der thomistischen Lehre fehlt, dann sind in der heiligen Wissenschaft alle Ausführungen schal und alle Lehren unschmackhaft. Johannes von Dominici gebraucht hier, um

[20] Necessarie rei humane vite multiformis occupatio ac imminentis cure pervigil sollicitudo mentem nostram per varia distrahens interius animum minorem reddit ad singula, dum ipsum pariter et manum exterius protendit et intendentem facit ad multa. In qua re fit, ut involuta doctorum dicta revolvere etsi libet non liceat nec latentes veritates de obscuro doctorali stilo in lucem producere nec eas dearticulando comprehendere et ordinate memorie commendare. Cum igitur venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino ordinis predicatorum perutilis scientia et famosa, que in sue summe quattuor partibus continetur, sit summe necessaria studiosis, sine qua saliente redduntur in sacris exercitiis infatuata eloquia et insipida documenta, ideo ut facilius possit intelligi quod in predictis libris scribitur et promptius memorie commendari ego frater Ioannes Dominici ordinis fratrum predicatorum de mandato sanctissimi patris et domini domini Ioannis divina providentia sacrosancte romane et universalis ecclesie summi pontificis totam summam sancti Thome in quodam compendio et capitulo comprehendi nihil de meo apponens sed solum ipsius doctoris sententiam sequens nunc verbo ad verbum accipiens dicta sua nunc sensum et ex sensu excerpens ea iuxta meum modulum diligentia observata. In quo opere talis est modus procedendi, quod primo premittitur titulus et numerus questionis et articulorum in questione ea forma et serie per omnia continenter quamlibet partem summe per se ponens separatim et distincte. Hunc autem ordinem in abbreviando articulum observavi, quod premisso principali articulo dicendo utrum hoc sit statim subiungitur quid de eo articulo teneat sanctus Thomas dicendo quod sic vel quod non vel si respondet per distinctionem tunc brevissime per modum distinctionis ponitur conclusio quam intendit. De aliis autem dictis notabilibus que in principali responsione inseruntur accepimus per modum auctoritatum dicendo: item vel iterum vel aliquid huiusmodi nunc vero formando tacitam questionem ad quam per ibidem posita verissime respondetur. Quod raro fit in prima parte, sed ut contingit in aliis partibus per modum tacitarum questionum eisdem breves solutiones subiungendo accepi et hec forma in solutionibus argumentorum per omnia observatur. Notandum autem, quod substantia solutionis ad principalem articulum vel ad tacitam questionem acceptam de corpore solutionis principalis vel solutionis argumentorum protenditur usque ad sequentem paragraphum, ubi dicitur: item vel qualicumque alio modo incipiat paragraphus etc.

dies nebenbei zu bemerken, eine Wendung, die an einen ähnlichen Ausspruch des Gottfried von Fontaines gemahnt. Aus dieser Erwägung von der unabweisbaren Notwendigkeit der thomistischen Doktrin heraus und in der Absicht, den Inhalt der theologischen Summa für den Verstand faßlicher und für das Gedächtnis leichter einprägbar zu machen, hat nun Johannes Dominici aus dem Predigerorden im Auftrage des Papstes Johannes XXII. die ganze Summa theologica in einem Kompendium, in einem den Gedankengehalt des Werkes zusammenfassenden Auszug dargestellt. Von seinem Eigenen will Johannes Dominici nichts hinzugeben, nur die Gedanken des Aquinaten sollen zur Geltung kommen, wobei teils die thomistischen Haupttexte im Wortlaut geboten werden, teils nur der Sinn der thomistischen Lehre durch sorgfältige Exzerpte wiedergegeben wird. Johannes Dominici verbreitet sich sodann einläßlich über die Technik seines Unternehmens und bekundet dabei ein zweifelloses didaktisches Geschick darin, durch klare, übersichtliche Anordnung und Gruppierung den gewaltigen Gedankenstoff der theologischen Summa für Schul- und Lernzwecke zu bearbeiten. Um nur das Wichtigste aus diesen technischen Vorerinnerungen herauszuheben, so soll jeweils zuerst Titel und Zahl der Quaestio und der Artikel dieser Quaestio vorangestellt werden. Bei der abkürzenden Bearbeitung des Artikels soll an die Fragestellung sogleich die Antwort des heiligen Thomas, sei sie eine bejahende oder verneinende, angefügt werden. Geschieht diese Antwort in Form einer Unterscheidung, dann soll eben in Form einer Unterscheidung die vom Aquinaten intendierte conclusio angeführt werden. Das Hauptbestreben geht also dahin, die Thesen, die conclusiones, als das Skelett des ganzen Artikels hervortreten zu lassen. Was sich sonst noch an bemerkenswertem Gedankengehalt in der responsio principalis, im corpus articuli findet, soll auch in klar formulierten Sätzen aneinander gereiht werden. Nicht selten verlohnt es sich, die nicht in den Hauptthesen, in den conclusiones, enthaltenen Partien des Artikels in kurze Fragen zu zerlegen, auf welche mit den Thomastexten oder doch Thomasgedanken geantwortet wird. Dieses letztere Verfahren soll weniger in der Prima als vielmehr in den anderen Teilen Anwendung bringen.

Ich will nicht weiter in Einzelheiten dieser einleitenden technologischen Anweisungen eingehen, sondern lieber eine Textprobe bringen, aus der die Methode dieser Abbreviatio leicht erkennbar ist. Ich wähle den berühmten Artikel von den Gottesbeweisen S. Th. I q. 2 a. 3 (fol. 3^v):

Utrum Deus sit.

Quod sic. 1^0 quia omne quod movetur ab aliquo alio movetur et cum non procedatur ad infinitium, necesse est devenire ad primum movens immobile quod omnes intelligunt esse deum.

2⁰ quia cum in causis efficientibus non procedatur in infinitum, necesse est ponere aliquam causam efficientem primam quam omnes deum vocant.

3⁰ quia cum aliqua in entibus sint possibilia esse et non esse, oportet esse quid necessarium in rebus. Et etiam cum non procedatur in infinitum in necessariis que habent aliunde causam sue necessitatis sicut nec in efficientibus, necesse est ponere aliquid per se necessarium non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.

4⁰ quia magis et minus dicitur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime tale. Sed in rebus invenitur aliquid magis et minus bonum verum nobile etc. Ergo necesse est esse aliquid verissimum optimum et nobilissimum, quod est causa esse bonitatis et cuiuslibet perfectionis in omnibus rebus. Et hoc dicimus esse deum.

5⁰ quia cognitione carentia non tendunt ad finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente. Ergo est quis intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem et hoc dicimus deum. qu. 2 a. 3 in responsione principali.

An repugnet infinitati bonitatis divine, quod sinat esse malum in rebus quod est bono contrarium. Quod non, sed potius ad infinitam dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala et ex eis eliciat bona. eodem articulo in solutione primi argumenti.

An sufficienter reducantur omnia naturalia in unam sicut in primam causam. Et que fiunt ex proposito in humanam rationem et voluntatem. Quod non, quia cum hec sint commutabilia et defectibilia ea reduci oportet in aliquod primum principium immobile et necessarium. Eodem articulo in solutione secundi argumenti.

Die Abbreviatio zur Prima erstreckt sich bis fol. 96ᵛ, wo sie also schließt: Explicit tabula prime partis sancti Thome de Aquino secundum ordinem articulorum summarie ipsius doctoris intentionem continens ex dictis eiusdem excerpta per fratrem Johannem Dominici de Montepessulano ordinis predicatorum in Avinione ad mandatum sanctissimi ac beatissimi domini Johannis pape XXII pontificatus sui anno VIII⁰.

Auf fol. 97ʳ beginnt die Abbreviatio zur Prima Secundae. An der Spitze dieser Bearbeitung der Prima Secundae, welche viel ausführlicher als diejenige der Prima sich gestaltet, steht eine Einleitung, welche den hohen Wert gerade der moralphilosophischen und moraltheologischen Untersuchungen der theologischen Summa mit Worten begeisterten Lobes hervorhebt.[21] Es spricht

[21] Moralis philosophie universalis documenta ac varia principia que in prima secunde sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum subtiliter atque veraciter sunt conscripta eo stilo sunt composita et artificiose connexa, quod si quis oculorum livore deposito nexum sententiarum, ordi-

auch aus diesen Zeilen die von uns auch anderweitig schon wahrgenommene Tatsache, daß von der wissenschaftlichen Mitwelt und unmittelbaren Nachwelt des heiligen Thomas seine Moral als seine bedeutendste und vollkommenste Leistung empfunden wurde. Die Grundlehren, so führt hier Johannes Dominici aus, und die verschiedenen Prinzipien der allgemeinen Moralphilosophie haben in der Prima Secundae des heiligen Thomas von Aquin eine ebenso scharfsinnige wie wahre Darstellung gefunden und sind vor allem in einer so wundervollen Architektonik zusammengefügt, daß jeder, der neidlos den Zusammenhang der Ideen und die Anordnung der sprachlichen Formgebung betrachten will, in dieser überaus nützlichen Lehre eine über das menschliche Maß hinausreichende Schönheit des natürlichen Genies leuchten sieht und hier eher Gottes Gabe als des Menschen Werk ahnen muß. Zum Troste derer, denen ablenkende anderweitige Berufsbeschäftigung das eingehende Textstudium der Prima Secundae nicht gut möglich macht, will nun Johannes Dominici im Auftrage des Papstes Johannes XXII. — er gebraucht hier dieselbe Wendung wie in der Einleitung zum Gesamtwerke — eine Abbreviatio dieses Teiles der theologischen Summa herstellen. Im Explicit auf fol. 252ᵛ, das ganz ähnlich wie dasjenige am Schluß der Prima lautet, ist das Datum der Vollendung der Arbeit genau angegeben: Anno Domini MCCCXXIV pontificatus autem predicti domini Johannis patris sanctissimi octavo in die corone Domini Jesu Christi in Avinione.

Cod. Borghese 117 ist ganz mit der Abbreviatio zur Secunda Secundae ausgefüllt, welche auf fol. 238ᵛ mit diesen Worten schließt: Explicit summa utcumque abbreviata et per quasdam decisiones dearticulata excepta de secunda (sancti) — wie am Rand bemerkt — Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum per fratrem Johannem Dominici eiusdem ordinis de expresso mandato sanctissimi patris et domini nostri domini Johannis divina providentia sacrosancte romane ac universalis ecclesie pape XXII completa in Avinione anno Domini MCCCXXIII pontificatus sui anno (die Zahl fehlt) sabbato post festum venerabilis doctoris sancti Thome... Die übrigen Worte (wohl predicti immediate subsequentis) sind weggeschnitten. Es ist dies Wort für Wort dieselbe Subskription wie in dem Cod. Colbert. 3126, der Quétif-Echard bekannt war. Das Datum ist, wie auch Quétif-Echard festgestellt haben, der 10. März 1324.

nem verborum inspicere voluerit, inveniat in hac doctrina perutili supra humanum modum splendescere elegantiam quandam ingenii naturalis ut videatur eam accepisse non ab homine sed a deo. Igitur in solatium eorum qui sunt in aliis legitime occupati etc.



Cod. Borghese 119, der erheblich schöner geschrieben ist als die drei vorhergehenden Handschriften, enthält die Bearbeitung der Tertia durch Johannes Dominici auf 132 Blättern, woran sich noch ein alphabetisches Register (fol. 132ᵛ—138ʳ) schließt. Dieser Teil des Gesamtwerkes unterscheidet sich von den früheren Teilen wesentlich dadurch, daß er alphabetisch angeordnet ist, also nicht an die Reihenfolge der Quaestionen und Artikel sich anschließt. Wir haben hier schon den Übergang zu den „tabulae", zu den alphabetischen Thomasindices, vor uns, allerdings mit dem Unterschiede, daß Johannes Dominici ausführlichere sachliche Darlegungen bei den einzelnen Stichwörtern, die mit Ablutio baptismatis beginnen und mit zelus schließen, bietet. Manche Stichwörter, wie z. B. Sacramentum eucharistiae, Christus usw., sind mehrfach gegliedert und nach Gesichtspunkten geordnet. Doch vernehmen wir den Verfasser selber über seine Absichten bei Abfassung und Einrichtung dieses Teiles. Auf fol. 1ʳ beginnt eine einführende Vorrede: Incipit brevis epilogus in tabulam subsequentem secundum ordinem alphabeti super ultimam partem summe venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino. Dieser Epilogus gibt eine eingehende Anweisung zur Benützung des Werkes, weist auch wieder auf den besonderen Auftrag des Papstes Johannes XXII. hin, und schließt dann mit folgender chronologischer Notiz: Completa autem fuit hec tabula in Avinione XVI Kalendas Novembres pontificatus domini Johannis XXII. anno sexto decimo auxiliante deo qui est alpha et omega, principium et finis, qui sicut in aliis partibus predicte summe fuit nostri operis principium sic in hac eiusdem operis parte ultima cuius dicta precipua hic ponuntur. Ipse est nostrorum operum consummatio ultimata, qui est deus in secula benedictus. Amen. Das ausführliche Explicit auf fol. 132ʳ unterrichtet uns zusammenfassend über die Bearbeitung der Tertia und gibt, ähnlich wie die Vorrede, über deren Entstehungszeit Aufschluß. Diese tabula des letzten Teiles der Summa will darnach die Hauptgedanken, die „dicta praecipua" der Tertia gliedern und zusammenfassen und dies in einem doppelten Verfahren.[22] Einmal werden häufig neue Artikel geformt. Diese haben allerdings im Thomastext selber nicht die Gestalt einer eigentlichen quaestio und sind hier ganz selbständige

[22] Explicit tabula ultime partis summe venerabilis doctoris sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum continens distinctionem et collectionem dictorum precipuorum que in dicto volumine continentur. Nunc per multiplicationem et formam novorum articulorum, qui etsi in libro voluminis antedicti figuram questionis non habeant, tamen in hoc opere sic formantur, quod ad eos directe respondetur per ea nullo extraneo addito que in doctoris volumine continentur. Nunc vero per abstractionem auctoritatum magistralium verbo ad verbum ut plurimum excerptarum, que arguendo vel respondendo determinando aut legendo possint coram quibuscumque auditoribus intrepide allegari et in materia de qua agitur tamquam inconcussa principia teneri.



Bildungen des Verfassers, nämlich des Johannes Dominici. Indessen ist die Antwort auf diese selbstgebildeten Fragen ausschließlich ohne jede fremde Zutat aus dem Texte des heiligen Thomas entnommen. Fürs zweite sind die „auctoritates magistrales", die großen maßgebenden Hauptthesen und Leitsätze des Aquinaten herausgehoben und meist Wort für Wort herübergenommen. Diese entscheidenden Grundlehren, diese magistralen Aussprüche, können in allen Formen akademischer Lehrtätigkeit, bei den Funktionen der Disputation wie bei der Lizentiatsprüfung und auch in der Erklärung des Textbuches in der Vorlesung vor jedwedem Auditorium unbedenklich angeführt und in der betreffenden Materie als unerschütterliche Prinzipien festgehalten werden. Es ist in diesen Darlegungen des Johannes Dominici etwas Doppeltes zwischen den Zeilen zu lesen, nämlich die Hervorhebung der auctoritates magistrales, maßgebender Aussprüche, Leitsätze und Grundlehren des Aquinaten, und sodann eine unentwegte Zuversicht in deren unanfechtbare Wahrheit, in deren prinzipienhaften Geltungswert. Die chronologische Bemerkung, mit der dieses Explicit abschließt, ist inhaltlich und fast auch wörtlich mit der oben mitgeteilten Notiz aus der Vorrede identisch, hat aber doch einen die Persönlichkeit des Verfassers berührenden Zusatz, so daß hier eine Wiederholung sich empfiehlt: Compilata secundum ordinem alphabeti de mandato sanctissimi patris domini Johannis sacrosancte romane ac universalis ecclesie pape XXII per fratrem Johannem Dominici de Montepessulano ordinis fratrem predicatorum dicti domini pape penitentiarium. Compilatum est autem hoc opus auxiliante Domino Jesu Christo in Avinione XVI Kalendas Novembres pontificatus predicti domini Johannis pape XXII anno sexto decimo. Deo gratias. Die Umrechnung dieser chronologischen Angabe ergibt den 17. Oktober 1331.

Es ist dies ein ziemlicher Zeitabstand gegenüber den in rascher Aufeinanderfolge entstandenen Abbreviationes zu den anderen Teilen der theologischen Summa. Bemerkenswert ist, daß hier Johannes Dominici von Montpellier als Poenitentiar des Papstes Johannes XXII. bezeichnet ist, ein Amt, das in keinem der früheren Explicit ihm beigelegt ist. Johannes Dominici hat also die gleiche Stelle bekleidet wie dereinst sein Ordensgenosse, der Thomas von Aquin nahestehende Wilhelm von Moerbeke, der bekannte Aristotelesübersetzer.

Eine Abbreviatio oder ein Compendium der theologischen Summa, welche aus der Zeit des Konzils von Basel stammt und für den berühmten Präsidenten dieser Synode, den Kardinal Giuliano Cesarini, hergestellt wurde, ist uns in einer Handschrift der Biblioteca Laurenziana zu Florenz: Plut. 27, Cod. 11

(s. XV) erhalten:[23] Auf fol. 98r beginnt die Abbreviatio super primam partem mit dem gleichen Initium wie die theologische Summa des Aquinaten: Quia catholicae veritatis doctor etc. Die quaestio prima dieser Abbreviatio beginnt mit den Worten: Necessarium fuit ad humanam salutem. Im Explicit ist bemerkt, daß diese Abbreviatio primae partis beati Thomae geschrieben wurde „a quarta Maii usque ad XXVI Julii anno Domini MCCCCXXXV Basiliae, Sacro Concilio ibidem sedente, pro Reverendissimo Patre et Domino Juliano S. R. E. Cardinali Sancti Angeli vulgariter nuncupato, Apostolicae Sedis Legato et S. Concilii Praesidi". In der gleichen Handschrift findet sich von fol. 232 an auch eine Abbreviatio zur Secunda Secundae mit dem Initium: Fidei obiectum secundum rationem est veritas prima. Aus Versen, die am Schluß angebracht sind, ist ersichtlich, daß auch diese Abbreviatio für den Konzilspräsidenten, Kardinal Julianus Cesarini, hergestellt und 1433 vollendet wurde. In der Initiale am Anfang der Abbreviatio ist auch der Name des Kardinals mit der Jahreszahl 1432 angebracht. An die Abbreviatio der Secunda Secundae schließt sich eine figürliche, in verschiedenen Farben ausgeführte Darstellung der theologischen und moralischen Tugenden. Bei der Darstellung der Tugend der Hoffnung ist folgende Bemerkung unten angefügt: Notandum quod haec figura sive arbor est extracta de Secunda Secundae B. Thomae de mandato Reverendissimi in Christo Patris ac Domini Domini Juliani S. R. E. tituli S. Angeli Cardinalis, Apostolicae Sedis Legati, ac in sacro Basileensi Concilio Praesidentis anno Domini MCCCCXXXIII per extractorem hic primo depicta, sine exemplari, propter quod scriptori parcatur, si nimis compresse et cum multis rasuris hac prima vice confecta sit. Es handelt sich also hier um ein Autograph. Wer diese Abbreviationes samt der sich daran schließenden „figura" hergestellt hat, läßt sich nicht leicht feststellen. Wahrscheinlich war es ein dem Kardinal nahestehender Dominikanertheologe, der im Auftrag des Konzilspräsidenten diese Hilfsmittel für das Studium der theologischen Summa angefertigt hat. Kardinal Giuliano Cesarini wird für seine Aufgaben als Präsident des Konzils den Auftrag zur Herstellung dieser Arbeiten gegeben haben, wie denn auch im Explicit Konzil und Konzilspräsident deutlich hervorgehoben sind.

In den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts schrieb ein deutscher Theologe, Heinrich von Gorkum (oder Gorrichem), eine Abbreviatio, ein Kompendium der theologischen Summe, welche eine ganz vortreffliche Einführung in das Hauptwerk des Aquinaten bildet, leider aber später aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein nahezu verschwunden ist. Eine Erinnerung hieran ist

[23] Vgl. A. M. Bandini, Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae Florentiae, 1774—1777, I, 262 ff.



vielleicht die allerdings ganz aus der Luft gegriffene, lange fortgeführte Behauptung, Heinrich von Gorkum habe das Supplementum III^{ae} Partis Summae theologicae zusammengestellt, was jetzt als Leistung des Reginald von Piperno unzweifelhaft erwiesen ist. Heinrich von Gorkum, der 1418 an der Pariser Universität Magister artium geworden war, kam 1419 nach Köln und hat dort bis zu seinem Tode (1431) als Begründer und Rektor des sogenannten Montaner Gymnasiums und als Professor und Prokanzler an der Universität eine ungemein segensreiche Tätigkeit ausgeübt.[24] Die Betonung der thomistischen Richtung an der Kölner Universität, die später im Gegensatz zu der „Schola Albertistarum" stand, dürfen wir auf ihn zurückführen. Es wirkten ja am gleichen Montaner Gymnasium Gerhardus Tetegen von Heerenberg († 1480), der Schüler des Heinrich von Gorkum, Lambertus von Heerenberg († 1499) und Johannes Versorius († zirka 1485), die drei Hauptvertreter der thomistischen Studien an der Kölner Universität. Uns beschäftigt hier die Bearbeitung der theologischen Summa des Heinrich von Gorkum und wir sind hier ausführlicher, als es vielleicht notwendig ist, weil wir dieses Werk wieder der Vergessenheit entziehen möchten und sogar in einer Neuausgabe desselben eine nicht unbeträchtliche Förderung der thomistischen Studien sehen würden. Wir besitzen einen Wiegendruck dieses Werkes mit dem Titel: Quaestiones in partes S. Thomae, ohne Angabe des Druckjahres und des Druckers. Es ist gedruckt worden 1473 bei Konrad Fyner in Eßlingen.[25] Auf fol. 1^{v} lesen wir folgende Überschrift: Questiones quas egregius sacre theologie professor Magister Henricus de Gorichem cum suis propositionibus et corrolariis more positionum responsalium in partibus doctoris sancti fabricavit et ordinavit numero et ordine continentur tali preponendo cuilibet parti seorsum suas quas continet questiones. In Handschriften kommt bei der Benennung der eigentliche Charakter des Werkes klarer zum Ausdruck. Im Cod. 47 der Dominikanerbibliothek zu Wien lautet der Kolophon des ganzen Werkes: Explicit compendium summarum theologie sancti Thome de Aquino collectum per venerabilem s. theologie doctorem Heynricum de Gorcheym scriptum Heydelberge per me fratrem Andream Sax baccalareum formatum

[24] Über Heinrich von Gorkum vgl. Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis. Köln 1747, 119ff. Hurter, Nomenclator II², 801ff. G. Meersseman O.P., Geschichte des Albertismus Heft II: Die ersten Kölner Kontroversen, Roma 1935, 13, 14, 20—22. Die ganze unrichtige Ansicht, daß Heinrich von Gorkum das Supplementum der Tertia des heiligen Thomas zusammengestellt habe, taucht schon im 15. Jahrhundert auf. Im Cod. 121 (s. XV) der Universitätsbibliothek zu Münster steht folgende Bemerkung: Explicit tertia pars summe doctoris sancti beati Thome de Aquino ordinis predicatorum, quam ut intendebat morte preventus non complevit. Cuius supplementum ex scripto eiusdem doctoris magister Henricus de Gorike bone memorie compilavit.

[25] Hain, Repert. bibl. * 7806.

theologie anno Domini 1453 finitum in vigilia nativitatis virginis gloriose Marie. Hier ist also die Bezeichnung compendium summae theologiae gewählt und damit auf eine zusammenfassende Bearbeitung der theologischen Summe hingewiesen. Die Überschrift: Quaestiones hat mehr die äußere Form des Buches im Auge.

Über die Veranlassung der Arbeit gibt uns ein Prologus des Verfassers erwünschten Aufschluß, da auf fol. 2r der Inkunabel steht: Ad laudem et gloriam benedicte trinitatis glorioseque semper virginis dei matris ac tocius curie celestis opus aggrediendum est. Quia predilecti quidam consodales spiritu sacre doctrine conparande afflati me suis precibus devictum inclinaverunt interesse quibusdam exercitiis quibus mutuo disputative conferendo proficere valerent. Attendentes illud Augustini nihil perfecte scitur nisi quod dente disputationis conteritur. Institui quasdam propositiones more positionum responsalium coordinare iuxta processum sancti doctoris ad ipsius sacre doctrine introductionem ne dum sapientis quinymmo architectonis eximii prout apud quamplures ad studium sue summe transferentes experientia docuit per effectum ita que piis sociorum votis gratanter applaudens primo affertur talis ratio. Er will also durch Entwicklung des Gedankenganges der theologischen Summa eine Einführung in dieselbe schreiben. Beachtenswert ist seine Bezeichnung für Thomas als architecton eximius. Mir ist aus alter Zeit eine solche Hervorhebung des architektonischen Talentes des Aquinaten nicht erinnerlich. Heinrich von Gorkum weicht nun in der ganzen Anlage seines Werkes von den anderen Abbreviationes oder Compendia der theologischen Summe ab. Er hebt nicht wie diese den Inhalt der einzelnen Artikel der Reihenfolge nach aus, sondern faßt immer eine größere Partie, in der Regel mehrere Quaestionen, zu einer einzigen Quaestio zusammen und stellt die Gedanken- und Beweisgänge dieser Abschnitte der thomistischen Textvorlage in propositiones principales dar, denen noch propositiones correlariae beigegeben sind. In dieser äußern technischen Einkleidung wird in möglichster Anlehnung an den thomistischen Wortlaut der Ideengehalt der theologischen Summa in einer klaren, übersichtlichen Gliederung entwickelt. Um nur ein Beispiel zu bringen, so ist der Inhalt von S. Th. I qu. 1 in zwei Hauptfragen gegliedert: Utrum preter philosophicas disciplinas sit alia doctrina que sit scientia una simul practica et speculativa ceterarum dignissima et simpliciter sapientia censenda. — Utrum theologia cuius subiectum est deus sit scientia argumentativa et convenienter utens metaphoris contineat plures sensus sub una littera. In dieser Weise ist der Gesamtstoff der Prima in 38, der Prima Secundae in 19, der Secunda Secundae in 22, der Tertia (mit Supplementum) in 25 quaestiones zerlegt.

Diese äußere Form dieses Compendium Summae theologiae bringt es naturgemäß mit sich, daß Heinrich von Gorkum nicht bloß schematische Exzerptenarbeit leistet, sondern auch in selbständiger Durchdringung und Gestaltung des gewaltigen Materials sich erfolgreich versucht. Diese Zusammenfassung des Thomastextes in größere Einheiten oder Quaestionen, dann innerhalb dieser Abschnitte wieder die Ausscheidung der Hauptthesen (propositiones principales) und der daraus abgeleiteten Folgerungen (propositiones collaterales), dann die freiere Behandlung dieser Fragen in möglichst inniger, wörtlicher Fühlung mit dem thomistischen Wortlaut, all dies verlangt eigenes Urteilen, tieferen Einblick in die Zusammenhänge, Beherrschung nicht bloß der littera, sondern auch der mens, der leitenden Grundideen des heiligen Thomas, mit einem Worte wissenschaftliche Initiative. Bei der überaus kurzen, bestimmten und inhaltsbetonten Darstellungsweise des heiligen Thomas ist es vielfach schwerer, seine Gedanken in einem abkürzenden Kompendium als wie in einem erweiternden Kommentar wiederzugeben. Wir finden bei Heinrich von Gorkum auch in inhaltlicher Hinsicht seine eigenen Zugaben, insofern er bei Thomas nur angedeutete Gesichtspunkte weiter entwickelt. Doch dies nur in einem bescheidenen Maße. Im gewissen Sinn wird so diese Abbreviatio, dieses Kompendium Heinrichs von Gorkum auch zu einem Kommentar, wohl zum ältesten Kommentar zur ganzen theologischen Summe. Jedenfalls ist dieses Werk eine vorzügliche Einführung in die theologische Summe und erleichtert uns deren Verständnis, ähnlich wie ein scharf gezeichneter Grundriß uns ein großes Bauwerk in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit besser verstehen läßt.

Etwas später als Heinrich von Gorkum schrieb sein Landsmann Dionysius von Ryckel der Kartäuser († 1471) ein Kompendium zur theologischen Summa, welche unter dem Namen Summa fidei orthodoxae mehrfach gedruckt worden ist.[26] Es ist dies keine eigentliche Abbreviatio, sondern eine mehr oder minder selbständige Darstellung der ganzen Theologie im innigsten Anschluß an die äußere Reihenfolge wie auch an die innere Gedankenentwicklung der theologischen Summe. Für die Beurteilung der weiten und klaren Thomaskenntnis, von welcher das gewaltige literarische Lebenswerk des Doctor ecstaticus Zeugnis gibt, ist dieses Werk, ein förmliches „Manuale Thomistarum", jedenfalls ein wichtiger Behelf.[27]

[26] In der Neuausgabe der Werke des Dionysius Carthusianus, Monstroli (Montreuil-sur-Mer) und Tournay 1896ff., ist diese Summa fidei orthodoxae in den Bänden XVII und XVIII enthalten.

[27] Vgl. R. Montagnani, Doctor angelicus et doctor ecstaticus seu Manuale thomistarum. Divus Thomas, t. VI (Piacenza 1899), pp. 542—549, woselbst die Bedeutung dieses Werkes für das Thomasstudium hervorgehoben ist. Zur Würdigung der Scholastik des Dionysius von Ryckel vgl.

Das 15. Jahrhundert weist noch eine Reihe handschriftlicher Exzerpte und Abbreviationen zur theologischen Summe und auch zu anderen Werken des Aquinaten auf. Namentlich birgt die Münchener Staatsbibliothek mehrere solche Arbeiten in sich.[28] Es würde zu weit führen, wollten wir hier an eine literarhistorische Beschreibung, Sichtung und Würdigung dieses durchweg anonymen Materials herantreten. Es muß dies Einzeluntersuchungen über das Thomasstudium in Deutschland gegen Ausgang des Mittelalters überlassen werden. Es wird sich dann auch über das Verhältnis dieser späteren Arbeiten zu den von uns hervorgehobenen wichtigen älteren Typen ein Urteil bilden lassen.

Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß wir aus dem 15. Jahrhundert auch eine griechische Abbreviatio eines Teiles der theologischen Summa besitzen. Es reiht sich diese Arbeit in den Kreis griechischer Übertragungen von Werken des heiligen Thomas durch Prochoros Demetrios Kydones, Georgios Scholarios u. a. ein, in den wir neuestens durch M. Rackl, M. Jugie und durch ein eine Fülle neuen Materials erschließendes und kritisch sichtendes umfangreiches Werk von Giovanni Mercati einen tiefen Einblick gewonnen haben. M. Jugie verdanken wir auch neuestens wertvollste Edi-

u. a. D. Mougel, Denys le Chartreux, sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages. Montreuil-sur-Mer 1896 (deutsch unter dem Titel: Dionysius der Karthäuser, Mühlheim 1898). R. Montagnani, Un eminente scolastico troppo dimenticato. Nell' occasione d'una ristampa delle opere complete di Dionisio Certosino. Montreuil-sur-Mer 1898. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker, Freiburg 1894. Scheeben, Handbuch der Katholischen Dogmatik I, 441. Viel inniger noch als in Metaphysik und spekulativer Theologie ist der Anschluß des Dionysius Carthusianus an Thomas auf dem Gebiete der mystischen Theologie. A.-M. Meynard, Traité de la vie intérieure d'après l'esprit et les principes de Saint Thomas d'Aquin². Paris 1889, I, Préface XI nennt Dionys den Kartäuser: „un des meilleurs interprètes de la doctrine de saint Thomas dans presque toutes les questions de la vie intérieure".

[28] Um einige dieser handschriftlichen Abbreviaturen zu erwähnen, so enthält Clm. 16473 (s. XV) eine solche zur Secunda Secundae und zur Tertia. Das Initium der Abbreviatio zur Secunda Secundae lautet: Quoniam cum tota materia moralis ad considerationem virtutum sit reducta omnes virtutes sunt ulterius reducende ad septem, quarum tres sunt theologice et quattuor cardinales. Hec verba sancti Thome de Aquino in libro suo Secunde Secunde in prohemio eiusdem. Es ist in dieser auch mit Registern ausgestatteten Abbreviatio der Inhalt der einzelnen Artikel kurz herausgehoben. Clm. 4789 (s. XV) enthält fol. 1ʳ—102ʳ Collecta ex I, II, III Summe S. Thome. In Clm. 12295 (s. XV) beginnt auf fol. 21ʳ ein Excerptum ex libro S. Thome de Aquino de veritate catholice fidei contra Gentes. Voraus gehen Exzerpte aus psychologischen Partien der Prima (fol. 3ʳ: Sequitur collecta ex prima parte sancti Thome de anima, fol. 6ᵛ de fantasia, fol. 7ʳ de memoria usw.). Von fol. 41ʳ bis 97ᵛ erstreckt sich die Abkürzung der Summa contra Gentiles mit folgendem Initium: Sanctus Thomas de Aquino composuit unam summam nuncupatam summam contra Gentiles, in cujus primo libro inquit (!) contra singulorum errores. Exzerpte aus der Summa contra Gentiles begegnen uns auch im Clm. 14571 (s. XV).

tionen der auf den heiligen Thomas von Aquin bezüglichen Werke des Georgios Scholarios.[29] Cod. Vat. gr. 433 (s. XV)[30] enthält von fol. 81r—179v einen Auszug aus der Prima Secundae, welcher so betitelt ist: 'Εκλογὴ τῆς πρώτης τῶν ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ δὲ 'Ακουίνου, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντως πεφυλαγμένων. Auf fol. 1r ist über dem Texte zu lesen: 'Ιησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν Γεννάδιον. Wir dürfen also mit Recht in Gennadios den Verfasser dieser Abbreviatio sehen und diesen Gennadios mit Georgios Scholarios identifizieren.[31] Georgios Scholarios, der als Patriarch von Konstantinopel (1453—1459) den Namen Gennadios II. angenommen, hat ja auch das Opusculum De ente et essentia des heiligen

[29] M. Rackl, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des heiligen Thomas von Aquin (Sonderabdruck aus dem „Katholik"). Mainz 1915. Derselbe, Die griechische Übersetzung der theologischen Summa des heiligen Thomas von Aquin. Byzantinische Zeitschrift XXIII, 3—4. 1922. Derselbe, Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des heiligen Thomas von Aquin. Divus Thomas IX (1922), 50—51. Unvollständig sind die früheren Arbeiten über diesen Gegenstand: Nicola Franco, I codici vaticani della versione greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino. Roma 1893, und E. Boovy, Les traducteurs byzantins de Saint Thomas. Revue augustinienne XVI (1910), 401—408. Rackl hat zum erstenmal im Cod. Vat. gr. 433 einen Auszug aus der Prima Secundae und zwar als Werk des Gennadios festgestellt. Nicola Franco und auch A. Palmieri in seinem sonst guten Artikel über Cydonius (Demetrius) im Dictionnaire de théologie catholique III, 2457, haben hier eine Übersetzung der Prima Secundae gesehen. A. Palmieri teilt sie dem Demetrius Kydones zu. Dies ist durch Rackls Forschungen, der ausgiebige Photographien dieser 'Εκλογή hat herstellen lassen, jetzt alles richtig gestellt. Die Übersetzung des ganzen Prologus konnte irreführen, doch der Titel 'Εκλογή, der Umfang des Werkes und selbstverständlich ein Einblick in den Text selber mußte den rechten Weg zeigen. Über die Beziehungen zwischen Thomas und der byzantinischen Theologie vgl. noch M. Jugie, Demétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance. Echos d'Orient 27 (1928), 385—402. M. Rackl, Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen. Aus der Geisterwelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 1361—1372.

[30] Über diese Handschrift, die ein Autograph des Gennadios Scholarios ist, siehe den für die literarische Tätigkeit dieses Patriarchen höchst wertvollen und abschließenden Artikel von Giovanni Mercati, Appunti Scolariani. Bessarione, Anno XXIV, Fasc. 1—4 (1920), 109—143, bes. 118 und 122. Die Edition dieser 'Εκλογή findet sich in Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἅπαντα τὰ εὑρισκόμενα. Oeuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par † Mgr. Louis Petit, † X. A. Sideridès, M. Jugie, Tom. VI, Paris 1933, 1—153. Im gleichen Bande sind auch die Übersetzungen und Erklärungen des Georgios Scholarios von den thomistischen Werken De ente et essentia und Commentarius in libros Aristotelis de anima.

[31] Über Gennadios (Georgios Scholarios) vgl. A. Ehrhard, in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897, 119ff. und den soeben angeführten großen Artikel von Mercati. Vgl. außerdem S. Salaville, Un thomiste à Byzance au XVe siècle: Gennade Scholarios. Echos d'Orient 27 (1924), 121—136. M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium I, Parisiis 1926, 459—468. Derselbe, Georges Scholarios et S. Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet I, Paris 1930, 423—440.

Thomas, sowie auch dessen Kommentar zu De anima des Aristoteles ins Griechische übersetzt und beide Werke mit Kommentaren versehen.

Was nun die Anlage dieser 'Εκλογή betrifft, so ist der Prolog zur Prima Secundae ganz übersetzt, also nicht abgekürzt. An der Spitze jeder Quaestio sind die Artikel derselben angegeben und zwar in meist wörtlicher Übertragung der lateinischen Vorlagen. Die Artikel selbst sind der Reihe nach kurz ausgezogen. Ich gebe als Beleg die Abbreviatio zu S. Th. I—II q. 1 a. 1 wieder:

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in lib. 2 Physic. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae quae sunt propriae hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus actuum suorum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

Πρὸς τὸ πρῶτον· πάντα τὰ ἔν τινι ὄντα γένει ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ γένους ἐκείνου παράγονται· ἀλλὰ τὸ τέλος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀρχή ἐστι τῶν πρακτῶν, ὥς φησιν ὁ Φιλόσοφος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν φυσικῶν. προσῆκον ἄρα τῷ ἀνθρώπῳ πάντα ἕνεκα τέλους ποιεῖν.

Ἔτι αἱ κυρίως ἀνθρώπιναι ἐνέργειαι, αἱ παρὰ κεκυρωμένης θελήσεως προϊοῦσαι καὶ λόγου, οἷς ὁ ἄνθρωπος διαφέρει τῶν ἄλλων ζῴων ᾗ ἄνθρωπος, ἕνεκα τέλους εἰσίν. ἔχουσι γὰρ αὗται αἰτίαν τὴν δύναμιν ἀφ' ἧς προΐασι κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἰδίου ἀντικειμένου· τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ ἀγαθὸν τῆς θελήσεώς ἐστιν ἀντικείμενον. (Jugie l. c. 2)

Wie man sieht, ist das Sed contra wörtlich übertragen und wird vom corpus articuli ein Auszug geboten, während die Einwände und ihre Beantwortungen im allgemeinen keine Berücksichtigung finden. Indessen ist keineswegs in allen Artikeln das Sed contra in gleicher Weise berücksichtigt. Von den acht Artikeln der ersten quaestio ist das Sed contra bei vier (1, 2, 4, 6) herangezogen, eben da, wo ein für die ganze Beweisführung belangreicher Gedanke im Sed contra ausgesprochen ist. Bei der 'Εκλογή von S. Th. I—II q. 2 a. 1

ist auch der erste Einwand berücksichtigt. Dasselbe ist auch bei S. Th. I—II q. 2 a. 5 und anderwärts der Fall. Die 'Ἐκλογή zu S. Th. I—II q. 2 a. 6 arbeitet die Boethiusstelle des Sed contra in den Inhaltsauszug der responsio principalis hinein. Allenthalben bemerkt man die sichere Hand eines, der den Stoff durchdrungen hat und ihn vollauf beherrscht. Mit Vorliebe sind auch bedeutsame Zitate mit aufgenommen, was bei den oben behandelten lateinischen Abbreviationes, wenn wir von Heinrich von Gorkum absehen, nicht der Fall ist.

M. Jugie hat außer dieser 'Ἐκλογή zur Prima Secundae noch Auszüge, die Georgios Scholarios aus der Summa contra Gentiles und aus der Prima der theologischen Summa hergestellt hat, aus dem im Codex Parisinus 1273 erhaltenen Autograph ediert.[32] Die Überschriften beider Abbreviationes lauten in der Handschrift 'Ἐπιτομὴ τοῦ κατὰ ἐθνικῶν und 'Ἐκ τοῦ Θεολογικοῦ. 'Ἐκ τῶν τοῦ αὐτοῦ ἀποσημειώσεις τινές. Den Résumés aus der Summa contra Gentiles stellt Scholarios ein sehr persönlich gehaltenes, von warmer Liebe zu Thomas von Aquin getragenes Vorwort voran. Die abkürzende Bearbeitung der Summa contra Gentiles ist viel ausführlicher als diejenige der Prima und geht im vierten Buch fast zu einer vollen Textwiedergabe über. Scholarios benützt, jedoch ohne irgendwie sklavisch abhängig zu sein, die griechische Übersetzung, welche Demetrios Kydones von der Summa contra Gentiles hergestellt hat. Die Abbreviatio der Prima ist nach derselben Methode und Technik wie diejenige zur Prima Secundae gearbeitet, so daß eine Anführung von Textproben für unsere Zwecke nicht notwendig sein dürfte. M. Jugie schätzt diese Abbreviationes des byzantinischen Theologen und Patriarchen sehr hoch:[33] „Tant pour la forme que pour le fond, ces résumés thomistes... ne méritent que des éloges. Pour ce qui regarde la forme, on admirera la grande limpidité et le parfait classicisme du style, ainsi que la propriété des termes philosophiques et théologiques." Georgios Scholarios hat diese Résumés zu den Werken des heiligen Thomas von Aquin, die vielleicht die besten sind, die wir haben, nicht rein schematisch, sondern mit innerer Hingabe und mit einer persönlichen Note gefertigt. Es ist etwas eigenes um die Thomaskenntnis und Thomasbegeisterung dieses byzantinischen Theologen und Gegners der Union. In dem Vorwort zu seiner Bearbeitung der Summa contra Gentiles feiert er Thomas als:[34] ὁ σοφὸς οὗτος ὁ ἀνὴρ ὡς ἄριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητὴς καὶ συνόπτης. In dem Vorwort, das an der Spitze seines Kommentars zu De ente et essentia steht, kommt diese innige

[32] Tom. V, Paris 1931, 1—338, 338—510.

[33] Tom. V, Introduction VII.

[34] Tom. V, 2.

und aufrichtige Verehrung für Thomas ausführlich zum Ausdruck und in der daran sich schließenden Widmung an seinen Lieblingsschüler Matthaios Kamariotes stellt er die Frage, ob ihm überhaupt jemand an Liebe und Verehrung für Thomas gleichkommt:[35] Θωμᾶν γὰρ τὸν ἐξ 'Αχίνου οὐκ οἶδα, εἴ τις ἐμοῦ πλέον τετίμηκε τῶν αὐτῷ προεχόντων. οὔτ' εἴ τις αὐτῷ προσέχει, τούτῳ δεήσειν οἶμαι Μούσης ἑτέρας, ἀγαπητὸν μέντ' ἂν εἶναι παντὶ προσέχειν αὐτῷ καλῶς δύνασθαι. Die Thomasforschung wird aus diesen Werken, auch aus seinen Abbreviationes, reichen Nutzen schöpfen. Denn hier hat ein großer Geist, wohl der hervorragendste byzantinische Theologe, in die Werke und in die Gedankenwelt des Aquinaten mit Liebe und kongenialem Verständnis hineingeschaut. Es wäre eine reizvolle Arbeit, den Kommentar des Georgios Scholarios zu De ente et essentia mit demjenigen des Kardinal Cajetan zu vergleichen und zu beobachten, wie in zwei großen Geistern sich die Metaphysik des heiligen Thomas reflektiert.

Die Literaturgattung der Abbreviatio zu den Werken des heiligen Thomas, vornehmlich zur Theologischen Summa, wurde auch in späterer Zeit gepflegt. Es sei des Zusammenhanges halber kurz auf die wichtigsten diesbezüglichen Erscheinungen hingewiesen, die freilich an sich weit über die Zeitgrenze unserer Untersuchungen hinaus liegen. Im Jahre 1486 erschienen bei H. Quentell in Köln die Conclusiones formales super prima parte, super prima secundae et tertia parte des Fr. Clemens de Terra salsa. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts schrieb der Leipziger Professor und spätere Gegner Luthers Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt († 1540) Konklusionen zur theologischen Summe. Es werden hier mit methodischem Geschick die Thesen (conclusiones) der einzelnen Artikel herausgehoben und hiezu die Beweise des heiligen Thomas (rationes) in einem kurzen Auszuge gefügt.[36] Gleichzeitig verfaßte der italienische Dominikaner Silvester Prierias († 1523), der Verfasser der sogenannten Summa Silvestrina und von polemischen Schriften gegen Luther, einen Conflatus oder Compendium operum S. Thomae ex verbis ipsius doctoris angelici concinnatum, wovon nur ein Teil (über S. Th. I qq. 1—43) zu Perugia 1519 im Druck erschien.[37] Ein Epitome in universam Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis erschien zu Venedig im Jahre 1564

[35] Tom. VI, 179.

[36] Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologice doctoris sancti Thomae Aquinatis, edite per magistrum Hieronymum Tungersheym de Ochsenfurt, s. theologiae professorem, Lipsiae 1516. Vgl. H. Denifle, Luther und Luthertum I², Mainz 1904, 564. Dieser Hieronymus Teutonikus bei Quétif-Echard II, 272, wird kein anderer als dieser Theologe sein, der allerdings nicht Dominikaner war.

[37] Vgl. über ihn F. Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Freiburg 1912.

aus der Feder von Berardus Bonjoannes († 1574), eines auch auf dem Konzil von Trient hervortretenden italienischen Bischofs. Luc. Carboni († 1597) schrieb ein Summae theologicae S. Thomae Compendium absolutissimum, das zuerst zu Venedig 1587 und später auch zu Köln 1609 gedruckt wurde. Vielverbreitet sind die S. Thomae totius Summae conclusiones des Hunnaeus († 1578), ganz kurze Zusammenfassungen des Hauptinhalts der einzelnen Artikel, welche oft aufgelegt (zuletzt Paris 1890) und auch Ausgaben der theologischen Summa eingefügt worden sind. Gleichfalls in neuerer Zeit wieder abgedruckt wurde auch ein ähnliches Kompendium der Summa S. Thomae Aquinatis des Jesuiten Petrus Alagona († 1624). Auch in rhythmischer Form wurden solche gedrängte Inhaltsangaben der theologischen Summa gebracht. Der Dominikaner Johannes von Ochoa († nach 1565) veröffentlichte (Romae 1565) eine solche Arbeit mit dem Titel: Omnes primariae conclusiones omnium et singulorum articulorum summae S. Thomae in carmen redactae. Bekannter ist eine gleichgeartete Schrift des Neapolitaner Dominikanertheologen Dominicus Gravina († 1463): Totius summae theologiae S. Thomae compendium rhythmicum (Neapoli 1625). Einen großen Fortschritt zu diesen mehr schematischen Arbeiten bedeutet die Isagoge in D. Thomae theologiam, welche der Dominikaner Johannes a Sto. Thoma († 1644) seinem ausgezeichneten Cursus theologicus in Summam theol. D. Thomae vorangestellt hat.[38] Wir werden hier auch in den innern Aufbau, in die Architektonik der theologischen Summa eingeführt. Ähnliche Ziele erstreben auch neuere mehr oder minder ausführliche Inhaltsübersichten der Summa theologica.[39]

Wenn wir an diese literarhistorischen Feststellungen noch ein kurzes Wort über die Bedeutung dieser Abbreviationes für das Thomasstudium, besonders für die Erkenntnis methodischer Züge bei Thomas und seinen Schülern

[38] Joannes a S. Thoma, Cursus theologicus opera et studiis monachorum quorumdam Solesmensium O.S.B. editus, I Parisiis 1931, 143—219.

[39] Z. B. C. v. Schaezler, Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis. Ratisbonae 1882, 292—382. A. Portmann, Das System der theologischen Summa des heiligen Thomas von Aquin². Luzern 1903. J. J. Berthier, L'étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin², Paris 1906. Derselbe hat auch: Tabulae systematicae et synopticae totius Summae theologicae² (Friburgi Helvetiorum 1893) und Tabulae synopticae et systematicae totius Summae contra Gentes (Paris 1900) herausgegeben. B. Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917, 72—151. Lyons, La Somme de saint Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques. Nizza 1901. P. Basilius a S. Anna, Summa Summae S. Thomae in eius parte speculativa. I und II, Verona 1914. A. Masnovo, Introduzione alla Somma teologica di San Tommaso d'Aquino, Torino 1929. A. Legendre, Introduction à l'étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1923. M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin², Freiburg 1928.

anfügen wollen, so haben sich uns solche Erwägungen schon bei der Beschreibung einzelner Typen, besonders der Abbreviatio des Johannes Dominici nahegelegt. Hier sei nur deren weitere Ausführung skizziert.

Zunächst sehen wir, daß die Mehrzahl dieser Abbreviationes der theologischen Summe gilt und allmählich dieses thomistische Hauptwerk ausschließlich und allein Gegenstand solch abkürzender Bearbeitung geworden ist. In ältester Zeit sind, wie wir sahen, allerdings auch andere Thomaswerke, die Summa contra Gentes und der Sentenzenkommentar, in dieser Weise abgekürzt und ausgezogen worden. Wir können in dieser Entwicklung ein äußeres Zeichen dafür sehen, wie die theologische Summa sich im wissenschaftlichen Bewußtsein der alten Thomistenschule gar bald eine bevorzugte und maßgebende Stellung errang. Diese Auktorität der Summa theologica ist in deren Innenwert begründet und macht dem wissenschaftlichen Thomasstudium keinen Eintrag, wenn auch die andern Thomasschriften, in denen einzelne Fragen nicht selten ausführlicher erörtert werden, die sachgemäße Berücksichtigung finden. Wir können uns davon überzeugen, daß schon bei den ältesten Thomasschülern der Blick auf alle Werke des Aquinaten sich richtete. Das große zusammenfassende Werk des Capreolus, des Princeps Thomistarum, ist schon auf tiefgründiger Kenntnis der Opera omnia S. Thomae aufgebaut.

Eine zweite allgemeine Erwägung, die sich uns bei der Durcharbeitung dieser Abbreviationes, besonders derjenigen des Johannes Dominici aufdrängt, ergibt sich aus der Technik, mit der die einzelnen Artikel bearbeitet sind. Es wird jeder Artikel nach seinem Gedankengehalt möglichst auf den einfachsten Ausdruck gebracht, indem die in der responsio principalis, im corpus articuli, enthaltenen Hauptthesen (conclusiones) mit ihrer Begründung (rationes) im Umriß vorgelegt werden und auch aus den Lösungen der Einwände der wichtigste sachliche Ertrag beigebracht wird. Ohne Zweifel bietet dieses Verfahren den Vorteil, daß das Gerüste eines Artikels scharf hervortritt, ähnlich wie bei Behandlung mit Röntgenstrahlen das Knochengerippe eines Organismus sich hervorhebt. Diese Abbreviationes sind deswegen ein Hilfsmittel, um die großen Umrisse, die gedankliche Struktur der Artikel der theologischen Summa zu erkennen. Die Architektonik dieser Teilglieder des gewaltigen Gedankenbaues wird hiedurch ins Licht gestellt. Auch didaktischen Bedürfnissen haben diese Abbreviationes Rechnung getragen. Gerade dadurch, daß der succus, der Hauptinhalt jedes Artikels, kurz und klar entwickelt wurde, war ein besseres Bewältigen der ganzen theologischen Summa leichter gemacht. Namentlich innerhalb des Dominikanerordens wird man den sich steigernden Anforderungen der Ordensgesetzgebung an das Thomasstudium auch durch solche technische Hilfsmittel, welche die gedächt-

nismäßige Aneignung und intellektuelle Erfassung des ganzen Thomastextes erleichtern konnten, Rechnung getragen haben. Gerade durch solch eine präzise Zusammenfassung der Kerngedanken konnte das Gesamtbild des Thomasartikels leichter zum bleibenden geistigen Eigentum werden. Die Arbeiten von Heinrich von Gorkum und Dionysius dem Kartäuser und besonders auch die griechische Abbreviatio sind ein Beleg, daß dieses methodische Empfinden auch außerhalb des Predigerordens sich Geltung verschaffte. So vorteilhaft diese abkürzende Behandlung der Artikel der theologischen Summa sowohl für die Kenntnis des Gerippes, der Struktur dieser Artikel, wie auch für eine schulmäßige Aneignung und Durchdringung sein konnte, so hatte doch dieses Verfahren, wenn es nicht als Mittel zum Zweck aufgefaßt wurde, auch seine Schattenseiten. Einmal lag die Gefahr nahe, daß über dieser mehr oder minder schematischen Bearbeitung der einzelnen Artikel die großen inneren Zusammenhänge, die das ganze System durchherrschenden großen Gedanken weniger ins Licht traten. Große Durchsichten durch das thomistische System, die den Blick auf das Einzelne und auf das Ganze zugleich erheischen, waren von solchen Arbeiten nicht zu erwarten. Das war auch nicht ihr Zweck, sie sollten und wollten eben nur ein technisches Hilfsmittel des Thomasstudiums sein. Übrigens sind bei Heinrich von Gorkum größere Zusammenhänge ins Auge gefaßt. Die freilich zeitlich viel später liegende und in keinem Zusammenhang mit diesen ältern Typen stehende Isagoge des Johannes a Sto. Thoma hat gerade auf die großen leitenden Gedanken und den innern Ideenzusammenhang in der theologischen Summa den Hauptnachdruck gelegt und im Hauptwerk des Aquinaten mehr das „System der Entwicklung" als das „System der Anordnung" hervorgekehrt.

Eine weitere Unzulänglichkeit, welche mehr oder minder in der Natur dieser Abbreviationes liegt, ist der Umstand, daß hiebei das reiche empirische Gedankenmaterial, das in den verschiedenen Teilen der theologischen Summa aufgespeichert ist, keine entsprechende Berücksichtigung finden kann. So sehr das dialektische und auch metaphysische Interesse hier gewahrt wird, so wenig treten bei solcher Bearbeitung des thomistischen Ideengehaltes die scharfsinnigen, oft überraschenden Beobachtungen und Bemerkungen namentlich psychologischen und ethischen Inhalts ins Licht. Und gerade diese empirischen Elemente bei Thomas lassen uns seine gewaltige metaphysische wie spekulativ-theologische Synthese erst recht verstehen, wie ja auch in ihnen ein so hohes Maß von Gegenwartsbedeutung der thomistischen Lehre verkörpert ist. Auch der aszetisch-mystische Einschlag, der so unauffällig und unaufdringlich, aber dafür um so wahrer und wärmer aus so manchen Sätzen bei Thomas auf uns wirkt, kommt naturgemäß in diesen Abbreviationes nicht

zur Geltung. Fernerhin fällt auch das ganze von Thomas verwertete, beurteilte und assimilierte Quellenmaterial unter den Tisch, der historisch-genetische Faktor, das Werden der thomistischen Lehre tritt nicht in den Blickpunkt dieser technischen Bearbeitung der theologischen Summa. Und doch hat das methodische Können des heiligen Thomas in der historischen Synthese, d. h. in der organischen Eingliederung früherer Denkresultate ins eigene System sich, wie wir dies immer hervorgehoben haben, im hohen Maße gezeigt. Bei Heinrich von Gorkum sind übrigens besonders bedeutsame Väterstellen, namentlich Augustinuszitate, in die Abbreviatio aufgenommen.

Indessen ist wohl zu beachten, daß diese Abbreviationes eben nur ein Hilfsmittel für das Studium der Werke des heiligen Thomas sein wollen, nicht aber das Thomasstudium selbst. Sie wollen die Problemstellungen, Thesen oder Konklusionen und die Beweisgänge der einzelnen Artikel des Aquinaten vor allem für die Zwecke der Schule in scharfen Umrissen darbieten, um so für das Gedächtnis und Verständnis den Überblick über den Gedankenbau der theologischen Summa und anderer Werke des Doctor Angelicus zu erleichtern. Die tiefere Versenkung in die Zusammenhänge, in die großen Perspektiven des thomistischen Lehrgebäudes, das Erforschen der Einzelheiten der Texte, die quellenanalytische Behandlung der Lehre des Aquinaten, das Weiterbilden und Weiterdenken dieses scholastischen Systems durch Erörterung neuer Fragen und Gesichtspunkte, alle diese Formen und Methoden eines wissenschaftlichen Thomasstudiums sollten durch diese Abbreviationes keineswegs hintangesetzt oder geschädigt werden. Im Gegenteil, erfahrungsgemäß gibt ein klares und scharfes Erfassen und Innehaben der Substanz eines Wissensgebietes einen festen und sichern Ausgangspunkt für ergebnisreiche weiterschreitende Spezialforschung.

ZWEITES KAPITEL.

Concordantiae.

Die Literaturgattung der Concordantiae zu den Schriften des heiligen Thomas ist von Mandonnet zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht worden.[40] Der verdienstvolle Forscher hat diese Form technischer schulmäßiger Bearbeitung und Betrachtung des thomistischen Schrifttums sowohl nach der literarhistorischen Seite wie auch nach ihrer Bedeutung für das inhaltliche Thomasstudium gewürdigt. In letzterem Betracht zieht er

[40] P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Deuxième partie — Les Concordantiae. Revue des sciences philosophiques et théologiques VII (1913), 244—262.

scharfe Verbindungslinien zwischen dieser Konkordanzliteratur und dem Problem der inneren Lehrentwicklung des Aquinaten. Sonach haben wir in diesen anscheinend sehr schematischen und äußerlichen Zusammenstellungen ein wichtiges Hilfsmittel, um den für das inhaltliche und methodische Verständnis des Aquinaten so überaus wichtigen Gesichtspunkt des Lehrfortschrittes, der inneren Entwicklung in seinem wissenschaftlichen Denken ins Auge fassen zu können. Wir schließen uns in den folgenden Erörterungen zunächst an die Ergebnisse und Beurteilungen Mandonnets an, da sie als die neueste und überhaupt erste Untersuchung dieser thomistischen Literaturformen den gegenwärtigen Stand der Forschung darstellen. Es werden dann auf Grund neuer Funde sich leicht Ergänzungen und nötigerweise auch Änderungen und Korrekturen anbringen lassen. Ein Fundament wird in seinem Werte ja nicht verringert, sondern erhöht, wenn auf ihm weitergebaut wird. Zuerst wollen wir die Concordantiae nach ihrer literarhistorischen Seite betrachten und namentlich deren Typen feststellen.

P. Mandonnet kennt drei verschiedene Concordantiae zu den Werken des heiligen Thomas und erbringt für dieselben die handschriftlichen Nachweise.

a) In einer Reihe von Handschriften finden sich 32 conclusiones oder articuli zusammengestellt, in denen Lehrverschiedenheiten zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa des heiligen Thomas ausgesprochen sind. Mandonnet[41] führt folgende Handschriften mit teilweise voneinander abweichenden Überschriften an. Cod. lat. 14551 (s. XV), fol. 103r der Pariser Nationalbibliothek enthält diese Arbeit unter dem Titel: Conclusiones in quibus sanctus Thomas videtur contradicere sibi ipsi. Cod. lat. 15690 (s. XV), fol. 228v der gleichen Bibliothek bietet die nämliche Schrift mit diesem Titel: Articuli in quibus Thomas aliter dixit in Summa quam in scriptis Sententiarum. Im Cod. 990 (s. XV), fol. 168r der Bibliothèque Mazarine ist der gleiche Titel gebraucht, nur steht für Thomas: doctor sanctus. Im Cod. lat. 14550 (s. XV), fol. 273v der Pariser Nationalbibliothek ist folgende Überschrift gebraucht: Articuli vel puncta sequuntur in quibus frater Thomas melius in Summa quam in scripto [Sententiarum]. Schließlich führt Mandonnet noch den Cod. 13, fol. 51r der Dominikanerbibliothek zu Wien auf, wo diese Schrift ohne Titel sich findet. Mandonnet will diese „articuli" mit einer ausführlicheren Einleitung edieren. Auf eine weitere Handschrift hat A. Pelzer[42] aufmerksam gemacht, nämlich auf Cod. 491 (s. XV) der

[41] Mandonnet a. a. O. 247—248.

[42] A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques. Extrait de la Revue Néo-scolastique de Philosophie, Louvain 1913, 12.

Stadtbibliothek von Brügge, in welcher diese Arbeit an zweiter Stelle steht und den Titel führt: Hii sunt articuli in quibus aliter dixit thomas in summa et in scripto. Weitere Handschriften der gleichen Schrift habe ich in österreichischen Bibliotheken feststellen können. Cod. 271 (s. XV) der Dominikanerbibliothek zu Wien enthält von fol. 214r—216v diese Arbeit: „Incipit tabula in quibus sanctus Thomas aliter dixit in summis quam in scriptis". Cod. 322 der Stiftsbibliothek zu Klosterneuburg bietet an zweiter Stelle (fol. 6r—7r) ein Werkchen, das folgende Überschrift trägt: Articuli in quibus frater Thomas melius in summa quam in scriptis dixit. Unmittelbar daran reiht sich eine andere Konkordanz, welche mit: Pertransibunt plurimi usw. beginnt und weiter unten besprochen werden wird. Dieses Exemplar in Klosterneuburg wird die älteste handschriftliche Überlieferung dieser kürzesten Form der Concordantiae sein. Es steht hier diese Schrift mitten unter Arbeiten, die das Gepräge der alten Thomistenschule aufweisen. Voraus geht ein kurzer Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch von Robert de Orphord.[43] Unmittelbar auf unsere Schrift folgt, wie schon erwähnt, die mit: Pertransibunt etc. beginnende Konkordanz, welches sich als Werk eines begeisterten Thomisten uns ausweisen wird. Hierauf kommt das vielfach dem heiligen Thomas zugeschriebene Opusculum de unitate formae, das wiederum aus der Feder eines getreuen Thomasschülers stammt. Auch im Cod. 813 von Klosterneuburg, der dem Anfang des 14. Jahrhunderts entstammt, befindet sich diese kurze Zusammenstellung der Antinomien zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa des Aquinaten in thomistischer Umgebung. An der Spitze der Handschrift steht (fol. 1r—98v) das vierte Buch des Sentenzenkommentars des heiligen Thomas, woran sich (fol. 99v—106r) eine Zusammenstellung von Fragen des Sentenzenkommentars mit Verweisen auf die Summa theologica und Summa contra Gentiles schließt. Das nächste Stück ist eine alphabetische Tabula zur theologischen Summa (fol. 106v—109v), worauf unmittelbar und ohne Überschrift die kurze Aneinanderreihung der Lehrdifferenzen zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summe folgt (fol. 110r—110v). Daran schließen sich die tituli, die Inhaltsverzeichnisse, der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines und Peter von Auvergne. Schließlich sei noch auf eine Handschrift der Wiener Nationalbibliothek, auf Cod. lat. 4593 (s. XV) verwiesen, woselbst im Anschluß an alphabetische Tabulae zu Thomas die kurze Gegenüberstellung der Lehrverschiedenheiten des Sentenzenkommentars und der theologischen Summe untergebracht ist

[43] Vgl. M. Grabmann, Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts. Divus Thomas 3 (1923), 207—214. A. G. Little und F. Pelster, Oxford theology and theologians c. A. D. 1282—1302, Oxford 1934, 98—99.

(fol. 168r—170r). Von anderer Hand steht vor Beginn des Werkchens die Bemerkung: Has contradictiones non credo omnes posse reperiri in scriptis sancti Thome. Die Titelüberschrift lautet folgendermaßen: Incipiunt contradictiones sancti Thome in articulis subscriptis sibi <contradicit> frater Thomas tam in summa quam in scriptis. Unde frequenter videtur dicere contraria. Der Kolophon des Werkchens ist: Expliciunt articuli in quibus sanctus Thomas contradicit sibi ipsi. Hier ist wieder eine kritische Bemerkung eingeschaltet: Nota supradicte contradictiones non videntur fore omnimode bene signate quomodo in aliquibus oppositum invenitur presertim in 3a contradictione. De his autem contradictionibus vide concordantiam in quodam libro super hos ... compilatam. Hierauf folgen (fol. 170r—175r) die articuli Parisius et Oxonie dampnati.

Es tritt uns in all den genannten Handschriften der gleiche Typ entgegen, wenn auch einzelne Variationen sich bemerkbar machen. Schon in den Initien zeigen sich kleine Verschiedenheiten.

Das Charakteristische dieses Typs ist die Gegenüberstellung der Differenzen, der articuli discordantes ohne jeden Versuch, eine concordia discordantium herzustellen. Mandonnet sieht hierin einen unfreundlichen Akt und spricht die Anschauung aus, daß diese Gegenüberstellung von gegnerischer Seite stammt. Es sei ja an sich nicht ausgeschlossen, daß diese Arbeit von einem Thomisten zur Orientierung der Studierenden abgefaßt sei. Aber es sei doch nicht gut zu verstehen, wie ein Schüler des heiligen Thomas diese Differenzen einfach habe hinstellen können, ohne einen Ausgleich anzustreben oder auch nur anzudeuten. Zum mindesten hätte er auf die in der theologischen Summe getroffenen endgültigen Entscheidungen des Aquinaten den Finger legen müssen. So spricht sich denn Mandonnet für die Anschauung aus, es handle sich hier um ein antithomistisches Elaborat, zumal die nächstfolgende Konkordanz, die wir sogleich behandeln werden, eine Antwort, ein Gegenstoß auf diese Schrift zu sein scheint. Dieselbe Auffassung kommt auch in den soeben erwähnten Bemerkungen Cod. lat. 4593 der Wiener Nationalbibliothek zum Ausdruck. Indessen scheinen mir Mandonnets Gründe nicht mit der handschriftlichen Überlieferung übereinzustimmen. Ich habe schon betont, wie im Cod. 322 zu Klosterneuburg, der meines Erachtens ältesten aller vorgenannten Handschriften, unsere Schrift in einer ganz streng thomistischen Umgebung sich befindet. Hier ist auch im Titel das von Mandonnet gewünschte Werturteil über die theologische Summe ausgesprochen: Articuli in quibus frater Thomas melius in summa quam in scriptis dixit. Dieselbe Wendung, die nicht an einen Gegner gemahnt, findet sich übrigens auch

in dem von Mandonnet benützten Cod. lat. 14550 der Pariser Nationalbibliothek. Auch die Zusammensetzung der anderen Codices weist, wie man sich überzeugen kann, ein thomistisches Gepräge auf. Wir dürfen hier ganz wohl an eine aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts stammende Arbeit eines Thomisten denken, der in schematischer, schultechnischer Art die beim vergleichenden Thomasstudium aufgefallenen Antinomien zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa zusammenstellt.

b) Ein ungleich ausführlicheres Werk, das nicht bloß die Differenzen zwischen Sentenzenkommentar und Summa theologica aufführt, sondern auch aufzuhellen und auszugleichen sucht, also eine wirkliche Concordia oder Concordantia articulorum discordantium vorstellt, beginnt mit den Worten: Veritatis et sobrietatis verba eloquar. Verba sunt doctoris gentium, scilicet Pauli apostoli et habentur Actuum XXVI, et possunt accipi in persona venerabilis doctoris scilicet F. Thomae, et in iis potest sua doctrina in quattuor commendari.[44] Diese Worte leiten einen Prologus ein, in welchem Thomas von Aquin gefeiert wird. Das Werk selbst, in welchem wir den hervorragendsten Typ dieser Konkordanzliteratur sehen dürfen, enthält nicht weniger als hundert Artikel: Sequuntur centum articuli ex scripto in Sententias excerpti, quos unitos ostendit cum aliis eiusdem operibus convenire. Unter diesen hundert Artikeln sind allerdings die 32 des vorhergehenden Werkchens eingeschlossen. Die Bezeichnung: venerabilis doctor Frater Thomas heißt uns die Entstehungszeit dieser bedeutendsten Konkordanz vor 1323, etwa in die Jahre 1320—1322 ansetzen. Wenn auch die uns bekannten Handschriften anonym sind, so dürfen wir doch mit Quétif-Echard,[45] denen sich auch Mandonnet anschließt, mit hoher Wahrscheinlcihkeit den Dominikaner Benedikt von Assignano oder Benedikt von Como als den Verfasser betrachten. Quétif-Echard können sich nämlich auf Mitteilungen älterer lombardischer Bibliographen aus dem Dominikanerorden berufen, welche dem Benedikt von Assignano ein Werk: Concordantiae dictorum S. Thomae, ubi contraria aliquando videntur, zuteilen. Aus Denifle[46] wissen wir, daß Benedikt von Assignano 1319 seine Vorlesungen als Baccalaureus an der Pariser Universität begann und 1321 ebenda Magister der Theologie wurde. Er zählt also mit

[44] Mandonnet a. a. O. 248—252.

[45] Quétif-Echard I, 595.

[46] Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II, 217. Derselbe, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 218 n. 761, 230 n. 779, 275, 779, 2292 n. 854. Von Benedikt von Assignano enthält Cod. A 34 der Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna fol. 61r—72r ein Viridarium consolationis, eine mit der Trinitätslehre beginnende kurze Darstellung der Theologie. Im Explicit ist der Verfasser genannt: Explicit viridarium consolationis editum a magistro Benedicto episcopo Cumarum de ordine predicatorum.

Johannes von Neapel und Bernardus Lombardi zu den italienischen Dominikanern und Thomisten, welche an der Pariser Universität wirkten. Von Papst Johannes XXII. mit kirchenpolitischen Missionen betraut und 1338 zum Bischof von Como ernannt, starb Benedikt von Assignano im Jahre 1339. Mandonnet glaubt, daß seine Concordantiae zu den Veröffentlichungen gehören, welche mit dem Kanonisationsprozeß des heiligen Thomas zusammenhängen. Mandonnet kennt zwei vollständige Handschriften dieser Concordantiae. Die erste, welche auch schon Quétif-Echard bekannt war, ist Cod. lat. 14550 (s. XV), fol. 284r—316r der Pariser Nationalbibliothek. Die zweite Handschrift, über welche auch E. Krebs[47] und A. Pelzer[48] gehandelt haben, befindet sich in der Biblioteca nazionale zu Florenz, unter der Signatur: Conventi E. 5 532 (s. (XIV), fol. 110r—128r und stammt aus der ehemaligen Bibliothek des Dominikanerklosters S. Maria Novella. Die Überschrift lautet hier: Concordia contradictionum fratris Thome in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Questionibus. Eine Handschrift des gleichen Werkes, welche sich noch im 18. Jahrhundert in der Bibliothek des Dominikanerklosters S. Giovanni e Paolo in Venedig befand und dem 15. Jahrhundert entstammte, ist leider verlorengegangen. Mandonnet kennt noch ein ganz kleines Fragment dieses Werkes im Cod. lat. 4913 (s. XV), fol. 259r—260r der Wiener Nationalbibliothek.[49]

Ich kann hier ein drittes vollständiges Exemplar dieses Konkordanzwerkes nachtragen, das sich im Cod. lat. 1468 (s. XIV), fol. 61r—76 der Wiener Nationalbibliothek befindet. Es schließt sich diese Arbeit an den kürzeren Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne (fol. 1r—59r) an, von welchem hier nicht weiter die Rede sein kann. Die Überschrift der Konkordanz (fol. 61r) lautet: Hic incipiunt concordantie dictorum fratris Thome in summa et in aliis operibus. An den Prologus (fol. 61r) reihen sich die „tituli primi libri Sententiarum" an. Das erste Buch weist die meisten articuli, nämlich 41, auf. Vor Beginn des zweiten Buches (fol. 66r) steht das Verzeichnis der 21 tituli dieses Buches. Auf fol. 69r und 70v eröffnen 26 tituli das dritte Buch, auf fol. 74v beginnt gleichfalls mit den tituli (12) das vierte Buch. Das ganze Werk schließt fol. 76v mit den Worten: Hic igitur sunt que prout ad

[47] E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand des Defensor doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis, Münster 1916, 10, 56. *

[48] A. Pelzer a. a. O. 14ff.

[49] Mandonnet a. a. O. 248, Anm. 3, bemerkt über dieses Fragment: ... „qui est constitué par le premier et le dernier feuillet d'un ms. qui contenait ces concordances". Ich habe bei Durchsicht der Handschrift gesehen, daß hier auf fol. 259r und 259v der Prologus und das Verzeichnis der tituli steht, welch letzteres noch ein wenig auf fol. 260r sich erstreckt. Vom eigentlichen Text findet sich hier nichts.

presens occurrebant de concordantia centum articulorum ad librum sententiarum pertinentium adjuvante Deo qui concordiam facit in sublimibus cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Die erste Frage, die behandelt wird, bezieht sich auf das subiectum theologiae: Distinctione prima qu. 4 dicit quod subiectum theologie est ens cognoscibile per inspirationem. In prima parte qu. 1 a. 7 dicit quod deus (fol. 61ᵛ). Die Lösung dieser Antinomie vollzieht sich ausführlich, wie überhaupt die Darlegungen und Klarstellungen unseres Autors oftmals weiter ausgreifen, mit eingehenden Begriffserklärungen und Unterscheidungen operieren, auch andere Meinungen berücksichtigen, entstehende Bedenken und Schwierigkeiten berücksichtigen und lösen und so einen Fortschritt von einem bloß formalen und dialektischen Ausgleich zu einer aus innerem Verständnis der thomistischen Lehre hervorgehenden Konkordanz bedeuten. Mit besonderer Ausführlichkeit sind namentlich im ersten Buch metaphysische Probleme behandelt, so daß wir schon bei dieser doch mehr schematischen Literaturform die Vorliebe für metaphysische Überlegungen wahrnehmen können, welche uns ja bei den unmittelbaren und mittelbaren Schülern des heiligen Thomas als zweifellose Ein- und Nachwirkung des Meisters entgegentritt. Um nur ein paar Belege zu bringen, so ist die Lehre vom Individuationsprinzip, über welche Differenzen in den thomistischen Texten des Ausgleiches harren, in zwei Artikeln des ersten Buches erörtert: Quid sit causa individuationis (I, 6, fol. 62ʳ) und: Utrum materia vel accidentia sint causa individuationis (I, 22, fol. 64ʳ und 64ᵛ). Mit dem Seinsbegriff befaßt sich ausführlicher der 14. Artikel des ersten Buches: Utrum esse sit accidens vel non (fol. 62ᵛ). Am Schlusse findet sich hier die Bemerkung: Utrum autem esse et essentia differant sicut res puta sicut differunt materia et forma vel tantum differunt sicut rationale et animal sive homo et animal non est presentis temporis discernere, sed tantum apparentem repugnantiam que superius est posita removere. Für die Verdeutlichung metaphysischer Begriffe sind lehrreich der 16. Artikel des ersten Buches: Utrum hoc nomen deus supponit pro persona vel pro natura (fol. 63ʳ), sowie auch der 19. Artikel des gleichen Buches: Utrum potentia generandi significet essentiam vel relationem (fol. 63ᵛ und 64ʳ). Auch zu Beginn des zweiten Buches geben Antinomien der thomistischen Schriften Gelegenheit zu metaphysischen Erörterungen. Ich erwähne die beiden ersten Artikel dieses Buches: Si creatio potuit communicari creature (fol. 66ᵛ) und: Si ratio de infinitate animarum demonstrat quod mundus non potest esse ab eterno (fol. 66ᵛ und 67ʳ). Eingehend sind die im 4. Artikel: Si suppositum et natura in angelis sit idem (fol. 67ʳ und 67ᵛ) enthaltenen Text- und Sachschwierigkeiten besprochen. Auch rein dogmatische Fragen,

bei denen sich widerstreitende Thomasstellen auszugleichen sind, finden eine sorgfältige Behandlung. So ist im zweiten Buch (a. 19) ausführlicher die Frage der Gnadenlehre erklärt: Si ex solo libero arbitrio potest homo se preparare ad gratiam (fol. 68v und 69r). An der Spitze des dritten Buches steht ein zu metaphysischen Erörterungen anregendes Problem: Assumpta adhuc alia natura humana si Christus diceretur duo homines (fol. 69v und 70r). Eine eingehende Erörterung findet auch die Frage: Si crux Christi inquantum est quedam res sit adoranda (III, 7, fol. 70r und 70v). Eine Reihe von Artikeln sind der Lehre von der Gnade Christi (III, 10 bis III, 14) und vom Wissen Christi (III, 15 bis III, 20) gewidmet. Im vierten Buch ist unter den thomistischen Lehrverschiedenheiten hier wie auch in den anderen Konkordanzen die Lehre vom Seelenschmuck nicht aufgeführt.

Bezüglich der Methode, in welcher die concordantia discordantium bewerkstelligt wird, sei kurz bemerkt, daß in den ausführlicheren Artikeln eingehende Untersuchungen inhaltlicher Art die Schwierigkeiten beheben. In kürzeren Artikeln ist durch Distinktionen die Antinomie beseitigt. Als Beispiel diene der 8. Artikel des ersten Buches: Utrum attributa sint nobiliori modo in deo quam in creatura. In eadem distinctione dicitur, quod sapientia et cetere perfectiones sunt in deo nobiliori modo et tamen dicitur quod aliquid est nobilitatis seu perfectionis in ... quod non oportet esse de nobilitate creatoris. Ad hoc dicendum est, quod primum dicitur causaliter et secundum esse superveniens, secundum autem dicitur formaliter et secundum esse eiusdem generis (fol. 62r). Nicht selten werden Dissonanzen auch dadurch aufgelöst, daß eine verschiedene Intention bei abweichenden Thomastexten wahrgenommen wird. Es begegnen uns Wendungen, wie z. B. hoc dictum est arguendo, non asserendo (I, 6, fol. 62r) oder: primum dicitur inquirendo, secundo determinando (II, 19, fol. 69r). Es begegnet uns aber bei Benedikt von Assignano, nachdem verschiedene Lösungsmöglichkeiten angeführt sind, auch das Zugeständnis, daß Thomas retraktiert habe: Nec mirum est, quia in angelis (?) multa que dixerat retractavit. Hervorgehoben sei schließlich noch, daß diese Konkordanz nicht bloß den Sentenzenkommentar und die Summa theologica, sondern auch die anderen Werke des Aquinaten, namentlich die Quaestiones disputatae heranzieht. Für die Kenntnis der ältesten harmonisierenden Thomasinterpretation ist diese Concordantia des Benedikt von Assignano ohne Zweifel ein wertvoller Beitrag und Behelf.

c) Die dritte der von Mandonnet [50] besprochenen Concordantiae zu Thomas ist gedruckt und steht seit der ersten unter Pius V. (1572) erfolgten Gesamtausgabe der Werke des heiligen Thomas unter dessen Opuscula. Dieses

[50] Mandonnet a. a. O. 252—255.



Opusculum führt den Titel: De concordantiis in quo concordat seipsum in passibus apparenter contrariis. Ein vorausgeschicktes Prooemium hat das Initium: Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia Daniel XIII. In visione prophetica usw. In diesem Vorwort wie in dem ganzen Werkchen ist Thomas selbst eingeführt, wie er die in seinen Schriften wahrnehmbaren Differenzen — es sind im ganzen dreißig aufgeführt — auszugleichen sucht: Unde quae in diversis locis posita sunt, eadem tumtaxat quae occurrerunt nobis, quae inter se aliquibus videntur dissona, quibus nunc nostra non satis est nota, sic concordare intendimus, ut quomodo unumquodque in suo loco accipi debeat, sine difficultate sciri possit.

Handschriften hat hier, wo ja eine Druckausgabe vorliegt, Mandonnet nicht zusammengestellt. Es sei hier nur bemerkt, daß sich dieses Opusculum nicht selten mit der an erster Stelle genannten kürzesten Zusammenstellung der Differenzen zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa in ein und demselben Kodex beisammen findet, so z. B. im Cod. 491 zu Brügge, Cod. 322 zu Klosterneuburg, Cod. 271 der Dominikanerbibliothek zu Wien. Im Cod. lat. 4913 (s. XV) der Wiener Nationalbibliothek ist der Anfang dieses Opusculum überliefert, das hier den Titel führt: Incipiunt retractationes fratris Thome ordinis predicatorum. Es gemahnt diese Arbeit ja in ihrer Anlage an die Retraktationen Augustins.[51] Mandonnet hat sich auch mit der Autorfrage befaßt und mit vollem Recht dieses Opusculum aus der Liste der echten Thomasschriften gestrichen, wie dies ja auch schon Quétif-Echard[52] getan haben. Kein einziger der alten Kataloge der Werke des heiligen Thomas erwähnt unter den Schriften des Aquinaten eine solche concordantia. Nur Tolomeo von Lucca kommt darauf gerüchtweise zu sprechen: Item dicitur [Thomas] fecisse tractatum de concordia dictorum suorum. Bei keiner der anderen von ihm aufgeführten Thomasschriften gebraucht dieser Dominikanerhistoriker eine solche Wendung. Auch inhaltliche Gründe sprechen gegen die Echtheit. Zu diesen von Mandonnet angeführten Momenten füge ich noch ein neues hinzu, nämlich das Zeugnis des Benedikt von Assignano in seinem soeben ausführlich behandelten Konkordanzwerke. Sogleich im ersten Artikel, der sich mit dem subiectum theologiae befaßt, ist unser Opusculum, das also ohne Zweifel älter ist, benützt und auch beurteilt. Hören wir Benedikt von Assignano selber: „Distinctione prima qu. 4 dicit quod subiectum theologie est ens cognoscibile per inspirationem. In prima parte qu. 1 a. 7 dicit quod

[51] Auch in großen Handschriften der Opuscula des heiligen Thomas findet sich diese Concordia, so im Cod. 238 der Genovevabibliothek zu Paris. Vgl. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931, 160.

[52] Quétif-Echard I, 342.

deus. Ad hoc dicitur in quodam opusculo quod ei imponitur quamvis non multum videatur stilus et intentio sua in illo opusculo expressa." Wir gewahren also hier, daß Benedikt von Assignano, also ein um 1320 schreibender Thomist, aus inneren Kriterien des Stiles und der Doktrin an der Echtheit einer schon damals dem Aquinaten fälschlich zugeteilten Schrift zweifelt. Daß hier gerade unser fragliches Opusculum gemeint ist, ergibt sich aus der Textvergleichung ohne weiteres. Bei Benedikt von Assignano ist als Konkordanzgrund des von ihm erwähnten Opusculum angeführt: „Volens condescendere reverentie quorumdam doctorum quorum dictis oderat derogare." (Cod. lat. 1468, fol. 61ʳ, der Wiener Nationalbibliothek.) In dem gedruckten pseudothomistischen Opusculum wird an dieser Stelle Thomas also redend eingeführt: Sed quia reverentiae doctorum qui talia dixerunt, in aliquo derogare oderim.

Als wirklichen Verfasser dieses ohne Zweifel Thomas nicht zugehörenden Opusculum betrachtet Mandonnet mit hoher Wahrscheinlichkeit den englischen Dominikaner Thomas von Sutton, welchem der Stamser Katalog einen „liber de concordia librorum Thome" zueignet.[53] Auch Ehrle stimmt dieser Zuteilung zu.[54]

Für die Autorschaft des heiligen Thomas von Aquin setzt sich P. Pelster mit großer Entschiedenheit und scharfsinniger Beweisführung ein. Zuerst hat er in seiner so vieles wertvolle Neue bietenden Untersuchung: Thomas von Sutton O.Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922) 233ff. diese Concordia als echte Thomasschrift dargetan und Thomas von Sutton als den Verfasser der vorhergehenden mit: Veritatis et sobrietatis verba eloquar anhebenden Concordantia, die ich mit P. Mandonnet dem Benedikt von Assignano zugeteilt habe, bezeichnet. Ungleich ausführlicher hat P. Pelster in einer anderen Abhandlung: De concordantia dictorum S. Thomae, Ein echtes Werk aus den letzten Jahren des heiligen Thomas von Aquin, Gregorianum IV (1923), 72—105 diese Frage erörtert. Mit großer Gründlichkeit und mit kritischem Scharfsinn behandelt Pelster hier die Echtheit und Abfassungszeit dieser mit: „Pertransibunt plurimi" beginnenden Concordantia, bespricht deren Bedeutung und gibt im Anhang aus Cod. 238 der Genovevabibliothek zu Paris jenen Teil der Abhandlung, „der im Druck nicht vorhanden ist". P. Pelster hatte hier offenbar nur die Ausgabe der Werke des heiligen Thomas von Parma, die ihm in

[53] Vgl. auch Mandonnet, Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin² 56.

[54] Fr. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Hertling. Kempten und München 1913, 431.

der vatikanischen Nachschlagebibliothek zur Hand war, vor sich. In der Pariser Ausgabe von Vivès (XVIII, 573—574) ist auch dieser Teil abgedruckt und zwar, wie ich aus dem Vergleiche mit dem von P. Pelster gegebenen Texte ersehen konnte, auf Grund der gleichen Pariser Handschrift. Ich kann hier auf die Fülle des Interessanten und Neuen in dieser Abhandlung von P. Pelster, die auch zur Textverbesserung der Concordantia wertvolle Beiträge liefert, nicht eingehen, ich will mir nur die Frage vorlegen und beantworten, ob durch die Darlegungen P. Pelsters endgültig der Beweis dafür, daß wir hier eine echte Schrift des heiligen Thomas vor uns haben, erbracht ist. Nach mehrmaligem Durcharbeiten der Abhandlung und Abwägung aller Gründe pro et contra bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß der heilige Thomas diese Concordantia nicht verfaßt hat.

Vor allem erscheinen mir nach wie vor die äußeren Gründe und Kriterien, auf die ich in scholastischen Echtheitsfragen das Schwergewicht verlege, nicht ausreichend zu sein, um die Concordantia dem heiligen Thomas mit Sicherheit zuteilen zu können. Einmal erwähnen die alten Kataloge der Thomasschriften diese Concordantia nicht. Das „dicitur fecisse" bei Tolomeo von Lucca kann ich nicht in dem von P. Pelster vertretenen Sinne, daß Tolomeo diese Schrift nicht aus eigener Anschauung gesehen habe, auffassen. Da die ältesten Handschriften: Cod. 238 der Bibliothek von Ste. Geneviève zu Paris und Cod. 491 zu Brügge diesen Traktat anonym enthalten und erst Handschriften des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts, also einer Zeit, in der eine Fülle unechter Opuscula Thomas in den Handschriften zugeteilt werden, diese Concordantia unter dem Namen des heiligen Thomas bringen, so scheint mir das handschriftliche Zeugnis nicht „eine so hohe Wahrscheinlichkeit zu sichern, daß nur schwerwiegende innere Gründe dieselbe zerstören können" (p. 81). Ein viel durchschlagenderes Gegenzeugnis ist meines Erachtens immer noch die oben erwähnte Äußerung in der anderen von P. Pelster dem Thomas von Sutton, von P. Mandonnet und mir dem Benedikt von Assignano zugeschriebenen Concordantia: Ad hoc dicitur in quodam opusculo quod ei imponitur quamvis non multum videatur stilus et intentio sua in illo opusculo expressa.

Was nun die inneren Kriterien betrifft, so möchte ich aus der Wiederholung bestimmter Worte und Redewendungen bei demselben Anlaß keinen Schluß auf den Autor ziehen. Das „Consequenter" zu Beginn eines neuen Punktes, auf das P. Pelster (p. 82) verweist, ist keineswegs eine Eigentümlichkeit des heiligen Thomas. Ich habe in den von mir aufgefundenen Aristoteleskommentaren des Siger von Brabant in fortwährender Wiederkehr die Wendung: Consequenter queritur wahrgenommen. Ich habe bei mehrmaliger

Lektüre der Concordantia gerade vom stilistischen Standpunkte aus mich immer mehr in dem Eindrucke bestärken lassen, daß der heilige Thomas nicht der Verfasser ist. Wenn man auch noch so viele Härten und Dunkelheiten des Stiles aus dem verderbten Text des Druckes erklären kann, so ist doch die ganze Formgebung dieser Concordantia des heiligen Thomas auf dem Höhepunkt seines Schaffens nicht würdig. Sätze wie z. B.: Unde cum ventum fuisset ad solutionem rationum utriusque partis, illam de infinitate animarum aliis praetulimus in difficultate, non quod difficile sit ei respondere, sed quia tot in eius solutione passi maius inconveniens, quam ipsa praetendat, stehen doch zu der lichten, klaren, einfachen Darstellungsform des heiligen Thomas in starkem Kontrast (cap. 31). Große Bedenken gegen die Autorschaft des heiligen Thomas bereitet mir folgender Satz: Ubi autem de frui dictum est, intitulabatur liber de Spiritu et Anima Augustini; in quaestione vero de anima dictum est, quod ille liber cuiusdam Cisterciensis est; quae simul stare non possunt; ideo ultimum veracius dictum putamus (c. 17). So kann nicht gut der heilige Thomas selber schreiben, für den der pseudo-augustinische Charakter dieses Liber de spiritu et anima eine an vielen Stellen (De verit. q. 15 a. 1; q. 25 a. 3 ad 2^m S. Th. I q. 77 a. 8^m; qu. 26 a. 5 ad 7 ad 1^m, De anima a. 9 ad 1^m; a. 12 ad 1^m; a. 19 ad 3^m De spiritualibus creaturis a. 3 ad 6^m) ausgesprochene wissenschaftliche, historische Überzeugung geworden war. So kann nur ein Fremder schreiben, der bei zwei sich widersprechenden Äußerungen der zeitlich späteren den Vorzug gibt. Ein inneres Kriterium gegen die Echtheit der Concordantia scheint mir auch die lange Einleitung über das lumen naturalis rationis und lumen fidei zu sein. Der heilige Thomas kommt in seinen opuscula meist rasch mit wenigen Sätzen in medias res. Überhaupt komme ich über das Gefühl nicht hinweg, daß es der ganzen seelischen Verfassung und geistigen Einstellung des Heiligen nicht recht entspricht, am Schlusse seines Lebens, bei oder nach Abfassung der Tertia diese Concordantia zu schreiben. Freilich ergibt sich hier die Frage und Schwierigkeit: Wie ist es dann verständlich, daß der Verfasser sich immer wieder auf das bestimmteste als mit Thomas identisch erklärt. P. Pelster sieht in diesem Moment den wichtigsten, ausschlaggebenden Punkt und hebt als besonders markanten Text folgenden Satz hervor: „et in hunc defectum venerunt Averroystae Parisienses nostris temporibus, contra quos scripsimus librum de unitate intellectus". „Bestimmter kann wirklich ein Selbstzeugnis kaum lauten" (p. 81). Ich kann aber trotzdem diesen Punkt nicht als absolut durchschlagend betrachten und mir ganz gut vorstellen, daß diese persönliche Fassung und Formung des Schriftchens eine literarische Einkleidung und Fiktion ist. Ein Dominikaner, der die Konkordanz verschieden lau-

tender Texte des heiligen Thomas herstellen wollte, konnte ganz wohl den Heiligen selbst persönlich redend und handelnd einführen und diesen Ausgleich seiner Lehre vornehmen lassen. Eine Parallele einer solchen „Fälschung" ist die vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene pseudoboethianische Schrift De disciplina scholarium, in der Boethius eingeführt wird, wie er die Studienverhältnisse an der Pariser Universität sich ansieht und beurteilt. P. Pelster bemerkt zutreffend: „Echtheit oder Fälschung verraten sich nicht selten durch scheinbar unvorsichtige Nebensachen" (p. 82). Tatsächlich finden sich in der Concordantia Stellen, an welchen der Verfasser aus seiner Rolle fällt und von Thomas in der dritten Person spricht. Einen solchen Text führt P. Pelster selbst auf, ohne aber daraus die Folgerung zu ziehen: „Hoc igitur dictum est, quia nondum venerat ad ostendendum potentiam non multiplicare individua" etc. (p. 98, Anm. 3). P. Pelster schreibt nach venerat in Klammern: unpersönlich, wie Thomas auch ventum est gebraucht. Mir erscheint es ausgeschlossen, daß venerat hier wie auch anderswo bei Thomas unpersönlich (= man war noch nicht dazu gekommen oder es kam noch nicht zur Erörterung) gebraucht ist. Ventum est entspricht in einer solchen Anwendung dem Sprachgebrauch, venerat aber nicht. Den Text, den P. Pelster hier gibt, ist der gute, aus der Handschrift der Genovevabibliothek entnommene Text. In den Druckausgaben steht: nondum inventum erat aliquid ad ostendendum, was allerdings keinen Sinn gibt. Ich erkläre mir, wie gesagt, dieses: nondum venerat daraus, daß der Verfasser hier aus seiner Rolle gefallen ist und von Thomas in der dritten Person spricht. Ich fand noch eine zweite ähnliche Stelle: Et ideo omnes partes dicit in potentia esse in toto, non respectu totius, sed ut per se sunt actu et utrumque verum est (cap. 25). Auch hier hat sich der Verfasser vergessen und von Thomas in der dritten Person geredet.

Außerdem hat sich P. Mandonnet in seiner inhaltsvollen Untersuchung über die Kanonisation[55] des heiligen Thomas mit den Darlegungen P. Pelsters über Thomas von Sutton als Verfasser der größeren sonst meist dem Dominikaner Benedikt von Assignano zugeteilten Concordantia und über die Concordantia dictorum Thomae als echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des heiligen Thomas von Aquin kurz befaßt. P. Mandonnet hält daran fest, daß Benedikt von Assignano eine Concordantia und zwar die mit: Veritatis et sobrietatis verba eloquar, beginnende, zeitlich spätere Concordantia verfaßt habe. P. Mandonnet kann sich hiefür auf ein bisher nicht verwertetes Zeugnis berufen. Der Dominikanerhistoriker Girolamo Borselli († 1497) hat

[55] P. Mandonnet O. Pr., La canonisation de Saint Thomas d'Aquin. Extrait des Mélanges Thomistes publiés à l'occasion du VIe Centenaire. Paris-Kain 1923, 46 f.

in seiner im Cod. lat. 1999 der Universitätsbibliothek Bologna erhaltenen Chronica magistrorum generalium ordinis Fratrum Praedicatorum zum Jahre 1318 folgende Bemerkung: Floruit hoc tempore vir profundae scientiae et subtilis ingenii, Fr. Benedictus Cumanus, qui assignatus fuit Parisiis hoc anno ad legendas Sententias, Provinciae Lombardiae. Hic postmodum fuit Episcopus Comensis, et primus edidit Concordantias dictorum B. Thomae, quas juvenis vidi in conventu Comensi. In Bezug auf die andere ältere Concordantia bleibt P. Mandonnet auch nach dem Erscheinen von P. Pelsters Abhandlung, der er „observations exactes sur la nature de ce pseudépigraphe" nachrühmt, auf seiner früheren Ansicht bestehen, daß dieses Werk nur durch eine „fiction littéraire" sich als von Thomas selbst verfaßt ausgibt, in Wirklichkeit aber nicht sein Werk ist. Auch mich konnten die von P. Pelster für seine These entwickelten Gründe, so beachtenswert sie auch sind und so viel des Neuen und Interessanten sie auch bieten, nicht von meiner Anschauung abbringen, daß der heilige Thomas dieses Werk nicht geschrieben habe. Es wäre schließlich auch nützlich, einmal die in den Werken des englischen Lehrers vorkommenden Selbstverbesserungen mit diesen Concordantiae zu vergleichen.

d) Zu den von Mandonnet angeführten und beschriebenen drei Formen von Concordantiae seien noch zwei Typen hinzugefügt, die bisher noch nicht bekannt geworden sind. Die erste dieser zwei neuen Formen ist uns im Cod. Vat. lat. 754 (Anfang s. XIV), fol. 148^r—148^v erhalten.[56] Voraus geht (fol. 1^r—148^r) das zweite Buch des Sentenzenkommentars des heiligen Thomas von Aquin. Auf die Konkordanz folgen noch zwei Abhandlungen, als deren Verfasser sich ein Fr. Daniel unterschreibt. Die Konkordanz selber, welche anonym ist, hat die Überschrift: Hec sunt questiones et articuli vel verba articulorum, in quibus frater Thomas aliter videtur sentire in opere sententiarum et in summa. Das Initium mit dem ersten articulus lautet: In I. Sententiarum dist. prima dicit, quod subiectum theologie est ens divinum cognoscibile per inspirationem, amplecti volens opiniones plurium magistrorum. In prima vero parte qu. 1 a. 7 dicit, quod deus sit subiectum. Es unterscheidet sich diese Zusammenstellung von den drei angeführten. Von der an erster Stelle angeführten kürzesten Zusammenstellung von 32 thomistischen Lehrdifferenzen unterscheidet sich diese vatikanische Konkordanz schon durch den Umfang, durch die Zahl der articuli, indem sie zum ersten Buch der Sentenzen 17, zum zweiten 15, zum dritten 22 und zum vierten, in welchem sie gleich in der ersten distinctio abbricht, 3 Lehrverschiedenheiten bei Thomas

[56] Vgl. die Beschreibung der Handschrift bei A. Pelzer, Codices Vaticani latini Tomus II. Pars prior Codices 679—1134, Romae 1931, 67.

aufführt. Von dem zweiten und dritten Typ der oben aufgeführten Konkordanzen unterscheidet sich dieses Werk nicht bloß durch die gleichfalls verschiedene Zahl der articuli, sondern auch dadurch, daß es die Konkordanz der articuli discordantes im allgemeinen nicht durchführt, sondern sich in der Regel mit einfacher Gegenüberstellung begnügt. Nur in wenigen Fällen ist eine Konkordanz angedeutet. So ist in einem Artikel des ersten Buches folgendermaßen zuerst die Antinomie und dann die Konkordanz kurz dargelegt: „Item dist. 34 a. 1 et super 3. de anima et 7. metaphysice sequens Avicennam dicit, quod in angelis non differt suppositum et natura. In tertia vero parte qu. 2 a. 2 dicit, quod in omnibus preter deum differt. Hoc idem in quodam Quolibet. Sed concordatur considerata realitate suppositi." Dieselbe Ausführung findet sich fast wörtlich auch als 14. Artikel zum zweiten Buche, nur daß hier auch noch S. Th. I qu. 3 a. 3 für das Nichtvorhandensein eines realen Unterschiedes zwischen Suppositum und Natur bei den Engeln angeführt wird. Der erste Artikel zum dritten Buche lautet: In III Sent. dist. 1 a. 3 dicit, quod si homo non peccasset, incarnatus non fuisset. Hoc idem dicit in tertia parte qu. 1 a. 3. In secunda vero secunde qu. 2 a. 7 dicit, quod primus homo habuit explicitam fidem de incarnatione et redemptione aliquo modo. In tertia vero, quod de redemptione nullo modo. Sed non est contrarium. Hier ist also das Bestehen einer Antinomie kurzerhand verneint. Im Artikel 7 des gleichen Buches ist auf eine Thomasstelle verwiesen, aus welcher eine Auflösung der Lehrdissonanz zu erzielen ist: Item dist. 3 a. 10 in fine dicit, quod materia corporis humani est sanguis menstruus. In tertia parte qu. 35 a. 1 in solutione 3. argumenti dicit, quod sanguis menstruus est purgamentum ipsius, quod est materia. Sed ratio totius controversie est in 3 a. 10 in solutione 3. argumenti. Aus diesen Belegen, welche vollständig sein dürften, ist ersichtlich, daß der Verfasser dieser Schrift nur bei wenigen Artikeln eine Konkordanz versucht und da nur andeutungsweise. Es stammt diese Arbeit jedenfalls von einem Anhänger der thomistischen Lehre, der diese Antithesen im Dienste der Methodik des Thomasstudiums zusammengestellt hat. Kann man hieraus, daß er nur bei ganz wenigen Artikeln eine Konkordanz unternimmt, schließen, daß er bei den anderen Lehrdifferenzen eine wirkliche Antinomie, eine weitergehende, fortschreitende Lehrentwicklung im Sinne der Selbstkorrektur bei Thomas voraussetzt und zugibt? Es ist dies jedenfalls nicht unwahrscheinlich. Viel Licht würde in diese ganze Konkordanzliteratur kommen, wenn auch die Sentenzenkommentare, Quaestiones disputatae und Quodlibeta, die Opuscula usw. der ältesten Thomistenschule bei diesen Fragen dahin geprüft würden, ob sie bei Thomas solche Antinomien empfunden haben oder nicht. Wir werden sogleich sehen, wie Capreolus, in welchem die

Geistesarbeit der älteren und ältesten Thomistenschule ihre monumentale Zusammenfassung gefunden hat, in dieser Sache denkt. Bezüglich der uns hier vorliegenden vatikanischen Konkordanz sei noch bemerkt, daß sie sich nicht auf Sentenzenkommentar und theologische Summa beschränkt, sondern auch die Summa contra Gentiles, die Aristoteleskommentare, die Quaestiones disputatae und die Quodlibeta in den Bereich dieser kritisch vergleichenden Betrachtung zieht.

e) Ein fünfter Typ dieser Konkordanzliteratur, der bisher noch gar nicht beachtet worden ist, ist uns im Cod. 60 (Anfang s. XIV), fol. 75r—88v der Stiftsbibliothek von Admont erhalten. Im Anschluß an den Sentenzenkommentar und an das Correctorium Corruptorii des Dominikanertheologen Johannes Quidort von Paris [57] findet sich eine anonyme, ausführlicher als alle vorhergehenden Typen gehaltene Konkordanz zwischen Sentenzenkommentar und Summa theologica, die sich nur auf die beiden ersten Bücher des Sentenzenkommentars erstreckt. Das erste Buch beginnt ohne Überschrift also (fol. 75r): Super primum sententiarum quesitum est, utrum hec sacra doctrina sit scientia et arguitur et respondetur sicut in prima parte summe qu. 1 a. 2. Es sind noch folgende Fragen der theologischen Einleitungslehre verhandelt: Secundo queritur, utrum sacra doctrina sit necessaria. Tertio queritur, utrum s. doctrina sit scientia una. Quarto queritur, utrum s. doctrina sit speculativa vel practica. Quinto queritur, utrum s. doctrina sit dignior aliis scientiis. Sexto queritur, utrum deus sit subiectum hujus scientie. Der Titel des Werkes tritt uns in der Überschrift zum zweiten Buche zum erstenmal entgegen: Incipiunt contradictiones secundi libri sententiarum (fol. 81r). Die erste Frage des zweiten Buches lautet: Primo queritur, utrum omne ens sit creatum a deo. Bei der dist. 2 des zweiten Buches wird die Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein verhandelt: Circa d. 2 queritur primo, utrum in angelo sit compositio essentie et esse et ulterius queritur, utrum in rebus creatis esse sit de essentia rei. Auf fol. 88r und 88v ist ein Inhaltsverzeichnis angebracht, an dessen Schluß wir lesen: Expliciunt contradictiones Thome super primum et secundum sententiarum. Es stammt dieses Werk, wie auch alle vorhergehenden parallelen Arbeiten, aus der Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten, ist ohne Zweifel der Feder eines getreuen Thomisten, den ich noch nicht feststellen konnte, entflossen. In der ganzen Anlage und Ausführung ist diese Arbeit von den vorhergehenden verschieden, doch ist sie aus der glei-

[57] Vgl. M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1922, 3. Abhandlung, München 1922, 33.

chen Idee hervorgegangen und wird infolgedessen am besten sich hier einreihen lassen.

f) Ein sechster Typ, der von allen vorhergehenden verschieden ist und bisher meines Wissens noch keine Beachtung gefunden hat, findet sich in dem in sieben Bänden der Eichstätter staatlichen Bibliothek (Codd. 683—689) uns erhaltenen handschriftlichen Nachlaß des hauptsächlich in Eichstätt tätigen Dominikaners Georgius Swarcz.[58] Georgius Schwarz (Niger), von Kaaden in Böhmen gebürtig, hatte noch drei Brüder im Dominikanerorden, von denen Petrus Niger (Nigri), der Verfasser des philosophiegeschichtlich hochbedeutsamen Clypeus Thomistarum und zugleich hervorragender Hebraist, und Johannes Niger, von dem die Münchener Staatsbibliothek eine Reihe Predigthandschriften, einen kurzgefaßten Sentenzenkommentar u. a. enthält, literarisch hervorgetreten sind. Im Tom. VI dieses Nachlasses des Georg Schwarz (Cod. 688) beginnt auf fol. 185ʳ von der Hand dieses Dominikaners selber eine kurze Zusammenstellung derjenigen Sätze des heiligen Thomas, die von dessen Gegnern angegriffen worden sind: Isti sunt articuli, qui impugnantur in diversis scriptis doctoris sancti ab adversariis dicta sua valde male intelligentibus vel nolentibus adherere veritati, quam dicit. Es sind diese Sätze nach den einzelnen Werken des Aquinaten angeordnet.

Daran reiht sich nun fol. 186ʳ, gleichfalls von der Hand des Georg Schwarz geschrieben, eine Concordantia zu den Werken des heiligen Thomas, die folgende mit größeren Buchstaben geschriebene Überschrift hat: Sanctus ac universalis doctor Thomas de Aquino in plerisque ultimo perfectis operibus diversam sententiam circa quedam, que a primis scripserat, legenda ac distinguenda reliquit et que breviter subnectuntur. Zu Anfang folgt eine genaue Gliederung nach den einzelnen Materien (Circa naturam divinam, circa naturam angelicam, circa naturam humanam usw.). Nach diesen Gesichtspunkten, die noch im einzelnen gegliedert werden, werden sodann aus den Schriften des Aquinaten diese Divergenzen zusammengestellt. Das Charakteristische dieser Konkordanz ist die Anordnung nach Materien, nicht nach

[58] Über Georg Schwarz vgl. den Artikel von Morgott im Kirchenlexikon IX², 388—393. Doch sind hier irrigerweise Petrus und Georg Schwarz zu einer einzigen Person kombiniert. Über die vier Brüder und Dominikaner Schwarz vgl. die Notiz im Cod. 939 des Bayerischen Nationalmuseums in München, fol. 86ᵛ. P. Lehmann, Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums in München (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrg. 1916, 4. Abhandlung), München 1916, 16. N. Paulus, Historisches Jahrbuch 33 (1912), 409f. Derselbe, Ebd. 38 (1918/19), 409f. Über Petrus Schwarz vgl. Walde, Christliche Hebraisten am Ausgange des Mittelalters (Alttestamentliche Abhandlungen VI, 2, 3), Münster 1916, 70—74. St. Hesek, Philosophia Petri Nigri (Dissertation), Freiburg i. Schw. 1920.

der Reihenfolge der Distinktionen des Sentenzenkommentars oder der Quaestionen der Summa theologica. Es werden im ganzen 54 Punkte erörtert. Auf fol. 189r schließt das Werkchen mit den Worten: Expliciunt controversie sancti Thome, in quibus sibi videtur contradicere, sed tamen omnes vel fere omnes si bene intelligantur exponi possunt et concordari in diversis scriptis. Es muß eine nähere Untersuchung über das Schrifttum des Georg Schwarz erst feststellen, ob diese Konkordanz sein eigenes Werk ist oder von ihm bloß abgeschrieben ist. Das letztere wird dadurch nahegelegt, daß er in diesen Bänden eine Reihe von philosophischen Traktaten anderer Autoren kopiert und gesammelt hat.

g) Als siebten Typ dieser Konkordanzliteratur möchte ich noch eine Schrift des Gerhard von Heerenberg (Gerhardus de Monte † 1480), des Führers der Thomisten in dem bekannten Kölner Universitätsstreit zwischen Thomisten und Albertisten, anführen und noch kurz behandeln. Dieselbe ist im Clm. 2780 enthalten und trägt hier den Titel: Decisionum sancti Thome que famantur contrarie concordantie a theologo Gerardo edite in studio Coloniensi incipiunt (fol. 1r). Am Schluß fol. 39r ist der Verfasser nochmals genannt: Hee sunt decisionum sancti Thome in diversis suis operibus que a quibusdam famantur contrarie concordantie edite per magistrum Gerardum de Monte artium magistrum et sacre theologie doctorem eximium alme Universitatis studii Coloniensis anno Domini 1456, rescripte per me fratrem Ludovicum Fusch de Ulma prenominate universitatis et facultatis baccalarium formatum anno 1459 in profesto sancti Petri Martiris. Von fol. 39v bis 40r erstreckt sich noch ein angefügtes Verzeichnis der Artikel. Es sind insgesamt 47 Artikel. Das gleiche Werk befindet sich anonym im Cod. Electoral. 852 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin fol. 55r—97r. Ich verweise auf die ausführliche Beschreibung durch V. Rose[59] und benütze für die Zwecke meiner Abhandlung die Münchener Handschrift.

[59] V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin II, 2, Berlin 1903, 990. Während des Druckes ging mir durch die Güte des Herausgebers die kritische Ausgabe dieser Concordantia des Gerhardus de Monte zu: Decisionum S. Thomae quae ab invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte ad codicum fidem nunc primum typis mandavit G. Meersseman O.P., Roma 1934. P. Meersseman schickt seiner Edition eine Einleitung voraus, in welcher er über Leben und Schriften des Gerhardus de Monte und speziell über Zweck, Veranlassung und Methode dieser Concordantia gründlichst handelt. P. Meersseman hat außer den genannten zwei Handschriften noch drei andere Codices festgestellt und beschrieben, in welchen diese Concordantia überliefert ist: Cod. G. B. f. 200 des Stadtarchivs in Köln (fol. 233r—250r), Cod. 686 der Stadtbibliothek in Trier (fol. 94r bis 136v), Cod. B. IV 6 der Universitätsbibliothek in Basel (fol. 182r—201r). Letztere Handschrift ist, wie P. Meersseman hervorhebt, schon von J. Koch, Durandus de S. Porciano O.P. I, 341 bis 342 beschrieben worden. P. Meersseman legt seiner Ausgabe die Kölner Handschrift zugrunde.

Gerhardus de Monte schickt seiner Concordantia einen Prologus voraus, der über die Veranlassung und den Zweck dieser seiner Schrift Aufschluß gibt: Verba prudentum statera ponderabuntur. Ecclesiastici 21. Nonnulli ipsa verba doctrine sancti Thome, qua multum utitur Ecclesia, non satis diligenter ponderantes existimant ea sibi invicem repugnare in passibus quam plurimis. Unde michi quidam oblatus est libellus continens articulos quadraginta quinque atque pretendens, quod quilibet illorum articulorum in locis ibidem assignatis contineat determinationis sancti Thome sententias simpliciter repugnantes. Est verum quod articulus 11. et 21. ac etiam 34. continent discrepantias circa quas idem ipse sanctus Thomas in suis posterioribus editionibus mutat aliqua eorum, que ipse posuerat in suis prioribus compilationibus et ita in illis non remanet perplexitas contradictionis. Modus mutationis Deo dante apparebit inferius. In aliis vero XL duobus articulis quomodo poterit concordari in eis apparens repugnantia, ostendent vicissim producenda. Si tamen in aliquo articulo scrupulus alicujus contrarietatis remaneat, tunc hoc censebitur sententia sancti Thome quod ipse determinat in posteriori suo opere.

Der erste Artikel behandelt, wie dies ja auch in den anderen Konkordanzen der Fall ist, die Frage nach dem Gegenstand der Theologie: Primus articulus est: Dicit sanctus Thomas in prima parte qu. prima articulo septimo quod deus vere est subiectum scientie theologice, in primo vero scripto distinctione prima articulo quarto dicit, quod deus non est subiectum scientie theologice. Der letzte Artikel (fol. 37v—39r) behandelt die Lehre des heiligen Thomas von der Empfängnis Mariens. Im Quaestionenverzeichnis ist dieser Artikel betitelt: Utrum sit de mente sancti Thome quod virgo Maria sit concepta in peccato originali. Gerhardus de Monte bringt hier ein reiches Zitatenmaterial aus den Werken des heiligen Thomas, das gegen die Unbefleckte Empfängnis spricht. Unter den Texten, die für die Unbefleckte Empfängnis angeführt sind, findet sich auch eine Stelle aus der Auslegung des Ave Maria: Et in quadam angelice salutationis expositione, que adscribitur sancto Thome, dicitur, quod beata virgo fuit purissima et absque omni culpa. Et dicit in quodam suo tractatu, qui in illa expositione additur, quod beata virgo nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Gerhardus de Monte vertritt bezüglich des Standpunktes des heiligen Thomas die damals allgemein übliche Auffassung: Responsum dicendum ad articulum quod tenendum est indubie esse sententiam sancti Thome, quod virgo beatissima in peccato originali fuit concepta. Besonders beachtenswert ist die Art und Weise, wie er sich mit dem soeben angeführten Text aus der thomistischen expositio super salutatione angelica zurecht findet: Ad illud autem, quod quidam dicit, quod sic habeatur in expositione salutationis angelice que ascribitur sancto Thome, fuit puris-

sima, quia nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit, dicendum, quod illud in antiquis exemplaribus non habetur, sed potest esse, quod aliquis hoc de suo novis exemplaribus apposuerit et non est verisimile, quod illa additio sit sancti Thome, qui in tot passibus determinat ex studiosa intentione. Et pensatur, quod illa additio est inpertinens propositio, quia virgo beatissima poterat esse aliquando purissima etiamsi prius fuerit in originali concepta. Patet ergo, quod sanctus Thomas non est de contrarietate reprehensibilis in hac materia.

Es lassen sich außerdem in den Handschriften noch eine Reihe von Concordantiae nachweisen, die zu keinem der angeführten Typen zu gehören scheinen. Ohne vollständig sein zu wollen verweise ich, durch den Appendix von A. Pelzers monumentalem Katalogwerk darauf aufmerksam gemacht, auf die Codd. Vatic. lat. 813 fol. 10v—12r und 1100 fol. 1r—1v. Beispiele solcher Concordantiae enthalten die Codd. 27 A. XVII und 30 A. XVII der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag. Auch Cod. 99 der Stadtbibliothek in Frankfurt enthält eine solche Concordantia, die nach ihrem Initium sich unter die von mir beschriebenen Typen nicht einreihen läßt.

Mandonnet leitet seine Untersuchung über die Concordantiae ein mit einer Erwägung über den inneren Fortschritt, über die innere Entwicklung, welche Thomas von Aquin in seinem philosophischen und theologischen Denken durchlebt hat.[60] In der Tat sind diese Zusammenstellungen und Gegenüberstellungen, teilweise auch Ausgleichungen von sich widersprechenden Stellen aus den früheren und späteren Werken, namentlich aus dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa des Aquinaten, eine gewissermaßen nüchterne, aktenmäßige Darlegung dieser Lehrentwicklung, so wie diese in den Texten selbst zum Ausdruck kommt. Mandonnet geht mit Recht von der metaphysischen Betrachtungsweise des heiligen Thomas aus. Ausgerüstet mit einer erstaunlichen Geistesmacht der Synthese, hat der Aquinate in selbständiger Durchdringung der Gedankenelemente früherer Zeit und in Fortführung der großen aristotelischen Initiative seines Lehrers Albert des Großen eine „Metaphysik geschaffen, die da, einfach und tief, einheitlich und fruchtbar zugleich, das souveräne und persönliche Werk seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit ist. Im Licht der hohen grundlegenden Prinzipien der Metaphysik hat er alle Probleme der Philosophie und Theologie betrachtet und ihnen diese feste und harmonische Orientierung gegeben, welche die Macht und die Schönheit seines Werkes bedeutet."[61] Thomas hat mit genialem Weit- und

[60] Mandonnet a. a. O. 245—247.

[61] Doué d'une merveilleuse puissance de synthèse, Thomas d'Aquin élabora, avec les éléments que les siècles passés avaient accumulés, une métaphysique à la fois simple et profonde, une et

Tiefblick frühzeitig den Plan seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit mit voller Klarheit durchschaut. Es dürfte wenige Denker geben, welche neue Wege der Wissenschaft beschritten haben und zugleich in so wenigen Punkten sich selbst korrigieren mußten, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall ist. Aber ganz konnte er sich nicht dem Gesetze entziehen, dem auch die Schöpfungen des Genies unterworfen sind.[62] Er hatte ein zu klares Bewußtsein von den Gesetzen und Bedingungen des Wissensfortschrittes im einzelnen Menschen und in der Menschheitsgeschichte. Kein Wunder, daß er selbst in seinem eigenen Arbeiten und Forschen nach Fortschritt, nach Vervollkommnung strebte. Ein Tatsachenbeweis hiefür ist die Inangriffnahme eines zweiten Sentenzenkommentars.[63] Die eindringenden Aristotelesstudien hatten in sein wissenschaftliches Denken dermaßen neue Gesichtspunkte und Anregungen gebracht, daß ihm sein Sentenzenkommentar, das in den Jahren 1254—1256 entstandene große Jugendwerk des Baccalaureus an der Pariser Universität, nicht mehr ausreichend erschien. Wir dürfen indessen nicht übersehen, daß im Sentenzenkommentar des Aquinaten das aristotelisch-metaphysische Element viel kräftiger hervortritt als im Sentenzenkommentar Bonaventuras, dem allerdings die kongeniale Versenkung in die Spekulation Augustins ganz eigene Reize und Vorzüge verleiht und selbst auch im Sentenzenkommentar des großen Albertus, der sich noch mehr auf den Bahnen der augustinischen Schultradition bewegt. Die auch noch dieser Frühzeit seiner Pariser Lehrperiode angehörige Schrift De ente et essentia, eine Metaphysik im Lapidarstil, die bald darauf entstandenen Quaestiones disputatae De veritate und zuhöchst die Summa contra Gentiles mit ihrer einzigartigen Durchdringung metaphysischer Zusammenhänge sind monumentale Beweise dafür, daß die metaphysische Grundrichtung von Anfang an das literarische Schaffen des weitschauenden Denkers beherrschte und beseelte.[64] Der zweite Sentenzen-

féconde, qui est l'oeuvre souveraine et personnelle de son effort. A la lumière des hauts principes primordiaux qu'il avait conquis, il revisa tous les problèmes de la philosophie et de la théologie et leur donna cette orientation ferme et harmonieuse qui fait la puissance et la beauté de son oeuvre. A. a. O. 246.

[62] Thomas d'Aquin, grâce à la précocité de son génie, eut, de très bonne heure, la claire vision de l'oeuvre à édifier. Peu d'hommes ont moins varié que lui, parmi le petit nombre de ceux qui ont révolutionné, une fois ou l'autre au cours des siècles, la pensée humaine. Cependant il devait subir la loi qui régit même le génie dans ses créations: l'indécision du premier pas, le passage à travers l'ébauche, 246.

[63] Vgl. über diesen zweiten Sentenzenkommentar Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 144.

[64] Vgl. M. Grabmann, Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin. Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 315—331.

kommentar, von dem nur ein Buch zustande kam, sollte und konnte sonach keine förmliche Retraktation des ersten sein, es galt nur, für das inzwischen bereicherte, erweiterte und noch geklärte, in den Grundzügen aber gleich gebliebene Bild der wissenschaftlichen Gesamterkenntnis einen neuen weiteren Rahmen zu finden. Es ist uns das nur in wenigen Exemplaren in Umlauf gekommene Fragment dieses zweiten Sentenzenkommentars, von dem Tolomeo von Lucca ein Exemplar in seiner Vaterstadt gesehen hat, verloren gegangen. Die theologische Summa hat als die reifste und endgültige Synthese der geistigen Lebensarbeit des Aquinaten wohl diesen neuen Sentenzenkommentar mehr oder minder überflüssig gemacht.

Unserer Betrachtung unterstehen, wenn wir den Fortschritt, die Weiterentwicklung der thomistischen Lehre feststellen wollen, vor allem sein Sentenzenkommentar und seine theologische Summa als seine beiden größten und in einzelnen Partien auch zeitlich am meisten von einander abstehenden Werke, wenn natürlich auch seine anderen Werke in bestimmten Fragen herangezogen werden. So sind denn auch in den von uns behandelten Concordantiae hauptsächlich Lehrdifferenzen aus diesen beiden großen Werken angemerkt worden. Mandonnet warnt mit Recht vor Übertreibung und Überschätzung dieser Divergenzen. Es handelt sich nach seiner Auffassung häufig um Nuancen, um Schattierungen des Gedankens, um präzisere Fassung von Formeln, um Einzelpunkte, die für das Gesamtsystem nicht von Belang sind. Kein großes Prinzip, keine Fundamentalthese ist dabei im Spiel.[65] Nichtsdestoweniger ist bei einer bestimmten Anzahl von Punkten eine Modifikation und noch häufiger ein Fortschritt des Gedankens gegeben, indem eben einzelne Probleme noch strenger im Geist und in der Grundrichtung des großen Systems herausgearbeitet sind. Mandonnet schließt seine allgemeine Erwägung mit der Bemerkung, daß wir diese Weiterentwicklung, dieses sich verbessernde Fortschreiten im Geistesleben des heiligen Thomas nicht bedauern dürfen, sondern uns selber durch diese echt menschlichen Züge seines wissenschaftlichen Genies trösten und ermutigen sollen.

Untersuchen wir nunmehr in kurzer Übersicht, auf welche Weise die Concordantiae uns einen Einblick in diesen inneren Lehrfortschritt des Aquinaten gewähren und wie sodann auch in der Folgezeit diese Entwicklung im Denken des großen Scholastikers aufgefaßt und gewertet worden ist. Es lassen sich aus diesen historischen Feststellungen ja auch Ergebnisse erhoffen, welche für eine genetische Betrachtung der thomistischen Gedankenwelt lehrreich

[65] Il s'agit souvent de nuances de pensée, de précision de formules, ou de détails sans conséquence pour l'ensemble du système. Aucun grand principe, aucune thèse fondamentale n'est en jeu. 247.



sein können und uns einen tieferen Blick in die Arbeitsweise des Heiligen ermöglichen.

Eine Äußerung, welche älter sein wird als die aufgeführten Concordantiae, wird von den Biographen des heiligen Thomas aus dem Munde des Aegidius von Rom, eines der berühmtesten Thomasschüler, berichtet. Als nach dem Tode des heiligen Thomas alsbald seine Lehre scharf angegriffen wurde, hat dieser große Theologe aus dem Augustinerorden folgendes Werturteil über die Doktrin seines Lehrers abgegeben: In hoc mirabili et felicis memorie doctore fuit sue subtilitatis ingenii et certitudinis iudicii manifestum indicium, quod opiniones novas et raciones, quas scripsit bachallarius, paucis exceptis, nec docendo nec scribendo mutavit; nos autem moderni sicut incerti et dubii iudicii, opiniones, quas aliquando tenuimus, in contrarium arguti modico argumento mutamus. Wilhelm von Tocco teilt diese Äußerung mit in einem Kapitel, das: De certitudine judicii eius betitelt ist.[66] Den gleichen Wortlaut dieser Kundgebung des Aegidius bietet auch Petrus Calo, der noch bemerkt, daß diese dem Ordensgeneral Johannes von Vercelli gegenüber erfolgt sei.[67] In diesen Worten des Aegidius von Rom ist die Stetigkeit und sachliche Identität der Lehre in den früheren und späteren Thomasschriften sehr unterstrichen, dabei aber doch eine Änderung und Verbesserung in einigen wenigen Punkten zugestanden.

In der ältesten Thomistenschule, welche so treu an den Eigenlehren des Doctor communis festhielt, haben nun die Concordantiae diese Lehrdifferenzen bei Thomas zusammengestellt und teilweise auch einen Ausgleich derselben herzustellen versucht. Wir haben keinen Grund, diese Literaturgattung von den Gegnern des heiligen Thomas ausgehen zu lassen. Von den sechs oben aufgeführten Typen könnte, wie man sich erinnern wird, nur der erste allenfalls aus der Feder eines Antithomisten stammen, die übrigen fünf sind ohne Zweifel in der Thomistenschule entstanden. Auch vom ersten Typ wird man dies mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen. Außer seiner Einfügung in Handschriften, deren Zusammensetzung auf die Thomistenschule hindeutet, kann hiefür als weiterer Grund noch nachgetragen werden, daß die anderen Konkordanzen, auch diejenige des Benedikt von Assignano, in keiner Weise eine feindselige antithomistische Tendenz dieses Werkchens zurück-

[66] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo Tocco c. 40. Edidit D. Prümmer, Supplément à la Revue thomiste 1913, 113.

[67] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo. Ed. D. Prümmer, Fontes vitae S. Thomae Aquinatis I, Tolosae 1911, 41.

weisen.[68] Für die Kenntnis der Entwicklung, des Gedankenfortschrittes bei Thomas sind diese Concordantiae dadurch belangreich, daß sie schematisch, ich möchte fast sagen mechanisch getreu die Divergenzen, die im Wortlaut der thomistischen Schriften den Verfassern aufgefallen waren, zusammenstellen. Bemerkenswert ist, daß die Mehrzahl dieser Concordantiae außer Sentenzenkommentar und Summa theologica auch noch andere Werke des Aquinaten heranziehen, so daß diese Zusammenstellungen als das Ergebnis umfangreichen vergleichenden Thomasstudiums erscheinen. In diesen Arbeiten dürfen wir seitens der ältesten Thomistenschule die Erkenntnis und Anerkennung der Tatsache finden, daß Thomas in einzelnen Lehrpunkten sich verbessert oder doch wenigstens sich noch mehr geklärt und weiterentwickelt hat. Wir haben ja selbst aus dem Munde des Benedikt von Assignano, der doch am entschiedensten die concordia articulorum discordantium angestrebt hat, über Thomas die Äußerung vernommen: retractavit. Wenn man indessen den großen Umfang der Werke des Aquinaten und die Unfülle der darin enthaltenen articuli in Rechnung zieht, so ist doch die Zahl dieser Differenzen, welche bei Benedikt von Assignano die Höchstziffer von hundert erreicht, verhältnismäßig recht klein. Eine ziemliche Anzahl hievon betrifft peripherische Dinge und auch bei den anderen Fragen handelt es sich nicht um solche Divergenzen, welche die Einheit und Geschlossenheit des thomistischen Systems beeinträchtigen könnten. Jene Concordantiae, welche zugleich diese Lehrverschiedenheiten beurteilen und ausgleichen wollen, namentlich jene Benedikts von Assignano, werden auch dem modernen Forscher, welcher der inneren Entwicklung im Geistesgang des Aquinaten nachgeht, manche interessante Anregung geben und jedenfalls als ältestes geschichtliches Zeugnis für die Wahrnehmung und Beurteilung dieses Gedankenfortschrittes gelten dürfen.

In größerem Stile tritt uns gut hundert Jahre später wieder bei Johannes Capreolus, dem Princeps Thomistarum, dieser Konkordanzgedanke entgegen: An ziemlich zahlreichen Stellen seines monumentalen Verteidigungswerkes,

[68] Es haben auch getreue Schüler des heiligen Thomas, wie z. B. der Dominikaner Johannes von Neapel, auf solche Divergenzen in den Werken des heiligen Thomas gelegentlich hingewiesen. Johannes von Neapel schreibt in seinen ungedruckten Quodlibeta: Et sic questione intellecta sunt de ea due opiniones non solum diversorum doctorum, sed eiusdem scilicet fratris Thome, quia 4 Sent. dist. 5 dicit, quod potest communicari et respondet ad rationes in contrarium et idem dicit dist. 1 Secundi Sententiarum. Sed in prima parte Summe qu. 45 a. 5 et questione disputata de potentia Dei 3 a. 8 et 2 contra Gentiles c. 21 dicit oppositum. (Quodl. II, 2, Cod. lat. 542 der Universitätsbibliothek zu Leipzig, fol. 164v). Es handelt sich um die Frage, ob die potentia creandi den Geschöpfen mitgeteilt werden könne. — Ich habe auch in Randnotizen von Handschriften der theologischen Summa Hinweise auf anders lautende Paralleltexte in anderen Werken des heiligen Thomas gesehen.



welches das geistige Ringen der älteren Thomistenschule abschließt und für den Werdegang des späteren Thomismus, besonders auch des Franz von Vitoria von Einfluß ist, sind Lehrverschiedenheiten in den thomistischen Werken angemerkt. Es ist hier nicht möglich und auch nicht notwendig, alle diese Stellen einzeln zu betrachten, es genügt, durch Hauptbelege die Auffassung dieses großen Thomisten vom Lehrfortschritt und der inneren Weiterentwicklung des Aquinaten klarzulegen. Capreolus bemerkt des öfteren, daß Thomas in der theologischen Summa die frühere Anschauung seines Scriptum, seines Sentenzenkommentars, korrigiere. Teilweise empfindet er diese Differenzen als nur scheinbare (non est contradictio nisi secundum apparentiam),[69] teilweise findet er eine wirkliche Selbstkorrektur gegeben. Hier tritt er für die Summa theologica als der endgültigen und ausgereiften Problemlösung ein und spricht den auch in anderen Wendungen wiederkehrenden methodischen Grundsatz aus:[70] Sed in talibus tenendum est quod ultimo dicit; quia magis digeste et ponderate locutus est in Summa, quam ultimo fecit, quam in scriptis primo confectis. Mehrfach gibt er auch Gründe an, woraus sich diese Differenzen verstehen lassen. An einer Stelle bemerkt er z. B., daß Thomas „in Scriptis", im Sentenzenkommentar, der „via magistrorum tunc currentium" gefolgt sei, hingegen in der Summa sich ein selbständiges, abschließendes Urteil gebildet habe.[71] Deutlich kommt dieser Gedanke bei einer Differenz in der Trinitätslehre so zum Ausdruck:[72] „Licet opinio quam ponit in Scripto posset teneri, si bene intelligeretur, tamen illa quam ponit in Summa videtur tutior et dictis Sanctorum concordior. Nec mirum si aliud posuit in Summa quam in Scripto. Dum enim Summam scripsit, materias melius digesserat; et quae prius secundum aliorum opinionem locutus quandoque fuerat, finaliter suam sententiam praeferebat, praesertim in hac materia de verbo." Capreolus nimmt keinen Anstand, von einem Retraktieren und einer Selbstkorrektur, die Thomas in der Summa an seinen früheren Werken vorgenommen habe, in ziemlich weitgehendem Maße zu reden und dies mit ausdrücklichem Hinweis auf die Retraktationen Augustins. Er nennt die Summa theo-

[69] Joannis Capreoli Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis l. I d. 8 qu. 5 a. 2 (Ed. Pègues et Paban. Tours 1900ff. I, 313).

[70] l. II. d. 1 qu. 3 a. 1 (III, 87).

[71] Ad secundum dicitur, quod de concordantia dictorum sancti Thomae in hac materia, quoad Scripta et Summam, non oportet quempiam sollicitari, quia inter ea plana contradictio est. Nam in Scriptis secutus est viam magistrorum tunc currentium. In Summa vero tenuit viam oppositam tamquam securiorem et dictis sanctorum concordiorem ... Ideo in talibus discordiis tenendum est, quod dicit ultimate, scilicet in Summa. l. II d. 28 qu. 1 a. 3 (IV, 315). Vgl. auch l. III d. 3 qu. 1 a. 3 (V, 41).

[72] L. I d. 27 qu. 2 a. 2 (II, 256).

logica „quasi liber retractationum"[73] und schreibt die Bemerkung nieder:[74] multa, quae in scriptis dixerat iuvenis, postea correxit in Summa, quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus librum retractationum. Mit etwas anderen Worten kehrt diese Wendung mehrmals wieder, einmal mit dem Zusatz:[75] Cum reverentia sancti Doctoris.

Aus diesen Äußerungen, die nur eine Auslese sein können, kann ersehen werden, wie Capreolus auf die Lehrdifferenzen in den Werken des heiligen Thomas viel kräftiger den Finger gelegt hat als die Verfasser der älteren Concordantiae und wie er keineswegs ängstlich besorgt war, um jeden Preis einen Ausgleich der Diskordanzen zu erzielen. Der mehrfache Hinweis auf Augustins Retraktationen spricht da eine deutliche Sprache. Wir würden heutzutage diese Parallele nicht ohne Einschränkung und nähere Erklärung gebrauchen, da ja die Eigenart Augustins und seiner Schriften auf ein viel höheres Maß der Selbstkorrektur und der inneren Um- und Weiterbildung hinweisen, als wir dies von dem Schrifttum des heiligen Thomas sagen können. Auf welchem Wege ist Capreolus dazu gekommen, die Antinomien in den Thomasschriften wahrzunehmen und zu unterstreichen? Es ist dies der Weg des vergleichenden Thomasstudiums und zwar in einem gesteigerten Maße gegenüber der älteren Konkordanzliteratur gewesen. Capreolus hat ja im positiven, konstruktiven Teil seiner quaestiones die aufgestellten conclusiones durch eine organische Zusammenstellung der maßgebenden Texte aus den verschiedenen Werken des heiligen Thomas beleuchtet und bewiesen. Auch in den polemisch-kritischen Partien ist diese staunenswerte Belesenheit in allen Werken des Aquinaten eine mächtige Waffe. Capreolus geht über die ältere Konkordanzliteratur auch dadurch hinaus, daß er auch die Opuscula des heiligen Thomas in den Kreis dieser vergleichenden Betrachtung aufnimmt.[76] Dieses unausgesetzte Sichversenken in alle Werke des Aquinaten hat unseren Thomisten auch zu Werturteilen über die thomistischen Werke ver-

[73] L. II d. 13 qu. 1 a. 3 (IV, 38). An einer anderen Stelle nennt er die Summa theologica: quasi finalis determinatio et retractatio prius dictorum, l. II d. 2 qu. 2 a. 1 (III, 155).

[74] L. II d. 17 qu. 1 a. 7 (IV, 123).

[75] Et multis aliis modis potest ad illud dubium responderi, cum reverentia sancti Doctoris, hoc adjecto, quod etiam Augustinus multa, quae juvenis dixerat, retractavit; et similiter beatus Thomas in Summa multa correxit, quae iuvenis dixerat in Scriptis Sententiarum. Ideo circa hoc non oportet multum anxiari, l. IV d. 22 qu. 2 a. 3 (VI, 452).

[76] Z. B. l. II d. 3 qu. 1 a. 1 (III, 202), wo Lehrdifferenzen zwischen den beiden opuscula De principio individuationis und In Boethium de trinitate einerseits und der theologischen Summe anderseits verhandelt werden. In l. II d. 13 qu. 1 a. 3 (IV, 38) werden Antinomien zwischen den beiden Schriften De principio individuationis und De natura materiae und zwischen der theologischen Summa besprochen. Vgl. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin 13—17.



anlaßt und befähigt. Es ist verständlich, daß er hiebei der theologischen Summa eine besonders überragende Bedeutung beigemessen hat. Die auch schon in der älteren Konkordanzliteratur hervorgetretene Bevorzugung dieses Hauptwerkes findet bei Capreolus eine bedeutende Verstärkung und Vertiefung. Indessen ist dieser umsichtige Thomist weit davon entfernt, die Beweiskraft der anderen Werke des Aquinaten, in welchen die Probleme nicht selten eingehender behandelt werden, zu unterschätzen. Man gewahrt beim Durcharbeiten der Defensiones theologiae thomisticae, daß Capreolus immer bestrebt ist, jenen Thomastexten eine maßgebende, bevorzugte Stelle einzuräumen, welche sachlich und methodisch dieselbe beanspruchen können. Der unbestrittene Vorrang und Vortritt gebührt nach seiner Auffassung jener Thomasstelle, an welcher ex professo, principaliter und in forma die betreffende Frage behandelt ist. Hier hat unter Umständen auch die theologische Summa in die zweite Linie zurückzutreten. Eine Äußerung unseres Thomisten möge dies beleuchten:[77] ... Sanctus Thomas istam quaestionem, scilicet utrum annihilatum per Dei potentiam possit idem numero reparari, non legitur a proposito pertractasse, nisi in quaestione de Quodlibeto supra allegata (Quodl. IV, 5); et ibi explicavit mentem suam tenendo quod sic. In Scripto vero et Summa, ubi non discutiebat principaliter hanc quaestionem, sed de illa incidentaliter loquebatur, locutus est ut plures sui temporis loquebantur doctores. Im gleichen Zusammenhang bemerkt er dann zusammenfassend: Tamen teneo cum sancto Thoma in Quodlibeto, unde sumptae sunt conclusiones. Qualitercumque enim sensit in Scriptis vel visus fuerit sensisse in Tertia Parte, determinatio Quodlibeti videtur mihi rationabilior: quia ibi solum tractavit istam materiam a proposito et in formam; in aliis vero locis incidenter solum, et cum suppositione et respondendo magis ad hominem quam ad rem. Es sind in diesen Ausführungen ohne Zweifel wichtige Normen für die Methodik und Hodegetik der Thomasinterpretation enthalten. Es fügt sich eben bei Capreolus auch die Beurteilung der articuli discordantes in den Thomaswerken organisch ein in seine großzügige, der inneren Struktur und Gesetzmäßigkeit des thomistischen Systems zustrebende Methode der Thomasexegese.

Viel zurückhaltender als die alte Konkordanzliteratur, als Capreolus, Cajetan und andere ältere Thomisten spricht sich Seraphinus Capponi a Porrecta, gleichfalls Dominikaner und einer der klarsten Kommentatoren der theologischen Summa, über Selbstkorrekturen und Retraktationen bei Thomas von Aquin aus. In seinen Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino, in welchen er einen scharfen Blick für das Formale

[77] L. IV d. 43 qu. 1 a. 3 (VII, 23 und 29).

und Methodische bekundet, hat er mehrfach Anlaß über diesen Punkt sich auszusprechen. Schon zu S. Th. I qu. 1 a. 3 schreibt er eine grundsätzliche Bemerkung in diesem Sinne nieder:[78] Wir dürfen eine Selbstkorrektur und Retraktation bei Thomas nur dort annehmen, wo er selbst dies eigens bemerkt mit der Wendung: Hoc etiam aliquando mihi visum est, sed diligenter consideranti apparet hoc non esse verum. Dieser Hinweis auf eine Selbstverbesserung und ein Widerrufen begegnet uns an mehreren Stellen der theologischen Summa (III qu. 9 a. 4; III qu. 12 a. 2; III qu. 70 a. 4; III qu. 62 a. 6 ad 3 m; 2 II qu. 8 a. 6 usw.). An diesen Stellen retraktiert Thomas ebenso demütig wie weise seine frühere Lehre. Der umsichtige Leser kann aus diesen Äußerungen des Aquinaten erkennen, daß man bei ihm sehr selten oder besser niemals Retraktationen annehmen dürfe, wenn er nicht selber ausdrücklich in der vorerwähnten Weise darauf hinweist. Man wird besser tun, solche Aussprüche, in welchen zu früheren Werken ein Widerspruch zu liegen scheint, tiefer und gründlicher aus den Praemissen und dem ganzen Zusammenhang heraus zu erwägen und den aus einem tiefen Geiste geborenen Sinn tiefer zu erforschen, als daß man sich damit begnügt, auf die Jugend des heiligen Thomas, auf seinen Anschluß an die Lehre anderer in seinen früheren Schriften zu verweisen und Retraktationen anzunehmen. Durch dieses zurückhaltende und zugleich tiefere Verfahren wird die einem solch großen Lehrer gebührende wissenschaftliche Ehre besser gewahrt sein und wird zugleich bei den Lesern die Sehnsucht entfacht, tiefer in die Gedanken des heiligen Lehrers einzudringen. Wenn man diese Vorsicht und Umsicht anwendet, dann werden moderne Autoren ohne jeden Grund sich alsbald bei ihrer Thomasinterpretation der Worte bedienen: Thomas hat dies in jungen Jahren geschrieben, Thomas ist hier der Meinung anderer gefolgt, Thomas hat hier

[78] Nam quando se vel iuxta aliorum opinionem vel minus bene locutum alicubi videt ... tunc sic dicere solet: Hoc etiam aliquando mihi visum est, sed diligenter consideranti apparet, hoc non esse verum, quia etc. Sed dicit in III qu. 9 a. 4; III qu. 12 a. 2; III qu. 70 a. 4; III qu. 62 a. 6 ad 3 ; II—II qu. 8 a. 6 seipsum humillime perparique sapientia retractans: in hoc lectoribus discretis subtiliter innuens: retractationes aut rarissimas aut nullas (quod melius puto) sibi unquam adscribendas nisi de huiusmodi ipse mentionem expressam fecerit. Sua igitur dicta profundius inspicienda semper mihi videntur ex praemissis; et sensum suum alta mente repositum altius perscrutari, quam aut juventutem eius aut opinionem eorum sequelam aut retractationem in eo praetexere. Ita enim fiet: ut et tanto doctori debitus literarum honor satius asservetur et studendi desiderium legentibus incitetur: alioquin plures moderni pro studio magno absque causa sibi cras vendicabunt huiusmodi verba: Erat iuvenis, retractavit se, opinionem aliorum secutus est. Hactenus pro conformitate angelicae doctrinae cum debita omnium reverentia dicta sufficiant. Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis Summa theologica cum Commentariis Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et Elucidationibus formalibus P. Seraphini Capponi a Porrecta O. Pr. Part Prima. Patavii 1698, 7 sq.



retraktiert. Capponi della Porretta tritt also entschieden für eine weitgehende „conformitas angelicae doctrinae" ein.

An einer anderen Stelle, bei Erklärung von S. Th. 2 II qu. 1 a. 2, gibt er fast mit den gleichen Worten und noch etwas ausführlicher das gleiche Urteil ab und bemerkt dazu ergänzend:[79] Wir wollen indessen nicht in Abrede stellen, daß der heilige Thomas mit der Zeit sich als „doctior seipso" erwiesen habe, in seinen späteren Jahren und Schriften sich selber an Gelehrsamkeit übertroffen habe. Es ist nämlich etwas anderes, sich in irgend einer Materie zu retraktieren, und etwas anderes, im angegebenen Sinn sich zu höherer Gelehrsamkeit und Einsicht zu entwickeln. Denn solch ein „doctior seipso" kann man, ohne sich zu retraktieren, auf mehrfache Weise werden. Es kann nämlich jemand ganz wohl tiefer, bestimmter, klarer, kürzer, besser sein wissenschaftliches Urteil über einen Gegenstand sich bilden und formulieren als er dies in früheren Schriften getan und dabei doch die gleiche wahre Auffassung beibehalten. In der theologischen Summe des heiligen Thomas ist dies häufig der Fall. Auf diese Weise kann man „doctior seipso" sein, ohne ein „retractator" zu werden. Bei einer anderen Gelegenheit (zu S. Th. II—II qu. 9 a. 3), wo die Worte des heiligen Thomas eine solche Selbstkorrektur aussprechen, gibt unser Kommentator eine Retraktation zu und knüpft daran die Bemerkung:[80] Darin liegt nichts für Thomas Unwürdiges und der Erhabenheit seiner Lehre Abträgliches. Denn sich selbst aus reiflicher Überlegung und freiem Wollen ohne jeden äußeren Zwang retraktieren und für eine bessere Auffassung entscheiden, dies ist das Zeichen nicht bloß eines weisen, sondern des weisesten Mannes.

Eine interessante Beleuchtung und Bestätigung finden diese Darlegungen des ehrwürdigen Seraphinus Capponi a Porrecta durch die monumentale Neuausgabe der Summa contra Gentiles, welche die Dominikaner P. Petrus Makay, P. Constantius Suermondt und P. Clemens Suermondt nach dem Autograph des Heiligen selbst veranstaltet haben. Aus der inhaltsschweren Prae-

[79] Ex his tamen non negamus D. Thomam cum tempore factum fuisse doctiorem seipso: quoniam aliud est retractare se in aliqua materia, aliud est ibi fieri doctiorem se: cum multis modis hoc sine suorum dictorum retractatione contingere possit. Potest enim quis altius, distinctius, clarius, brevius, melius et intelligere et proferre suam sententiam de aliqua re, quam antea (ut frequenter patet de Sancto Doctore in Summa) respectu aliorum suorum librorum et tamen de eadem re verum prius et habuisse et declarare sensum. Unde erit se doctior, sed non sui retractator. Ibid. Secunda Secundae Partis 6.

[80] Non tamen ex iis aliquid indignum vel celsitudinis doctrinae suae diminutivum advenire D. Thomae credideris unquam; quandoquidem seipsum scienter, prudenter i. ex ratione et voluntate omnino i. nullo extrinseco ad id cogente, in melius retractare, non tantum sapientis, sed et sapientissimi viri est. L. c. 67.

fatio, aus dem im Anhang beigedruckten Apparatus praeparatorius und vor allem aus den prachtvollen Lichtdrucktafeln, läßt sich mit drastischer Deutlichkeit ersehen, mit welcher Sorgfalt und Umsicht der heilige Thomas durch Streichungen, Umstellungen, Verbesserungen und Zusätze an der endgültigen Textgestaltung dieses einen unvergleichlichen Werkes gearbeitet hat. Wir gewinnen aus diesen vielfachen Änderungen einen überraschenden Einblick in die geistige Werkstätte des Heiligen: „aditum nobis praebent ad contemplationem intimae operationis illius mentis angelicae.“ [81] Wenn schon bei Abfassung eines einzelnen großen Werkes mit solch staunenswerter Sorgfalt am ersten Entwurf bis zur endgültigen Textformulierung Verbesserungen vorgenommen wurden, um wieviel mehr ist das bei zeitlich weiter abstehenden Werken wie beim Sentenzenkommentar und der theologischen Summe der Fall. Es ist nicht Unsicherheit und Unklarheit oder Ringen nach festen Anschauungen und wissenschaftlichen Überzeugungen, was sich hierin ausspricht, sondern das Bestreben, die immer tiefer erkannten Wahrheiten auf Grund neuerkannter Materialien und Quellen und auch im Hinblick auf neuentstandene Bedürfnisse, Gegensätze, Streitfragen und Irrtümer noch schärfer, klarer und ausgiebiger zu formulieren und zu begründen. Es ist Sache der Einzeluntersuchung, durch sorgfältig vergleichende Untersuchung diese Entwicklung vom Sentenzenkommentar und anderen früheren Schriften zur theologischen Summa und überhaupt den späteren Werken aufzuzeigen und zu bewerten. Hiezu können diese ungedruckten Concordantiae, namentlich die ausführliche, die wir mit Mandonnet dem Benedikt von Assignano zugeteilt haben, manchen Fingerzeig geben.

DRITTES KAPITEL.

Tabulae.

Im Zusammenhang mit den Concordantiae bespricht Mandonnet auch die Literaturgattung der Tabulae, der alphabetischen Register zu den Werken des heiligen Thomas.[82] Das eingehendere Studium der so umfangreichen Werke des Aquinaten ließ gar bald das Bedürfnis empfinden, alphabetisch geordnete Indices zur Hand zu haben, in denen bei den einzelnen Stichworten die Fundstellen aus allen oder doch den hauptsächlichsten Thomaswerken bequem aufzufinden sind. Dieses Verlangen, die Thomasstellen aus seinen

[81] Vgl. M. Grabmann, Die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des heiligen Thomas von Aquin nach dem Autograph, Theol. Revue 19 (1920), 41. A. Pelzer, L'édition léonine de la Somme contre les Gentils. Revue néo-scolastique de philosophie 22 (1920), 217—245.

[82] Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, 258—260.

verschiedenen Werken einzusehen, zeigt sich darin, daß in Randnotizen zu Sentenzenkommentaren aus der ältesten Thomistenschule Verweise auf die parallelen Thomastexte angemerkt sind. Derselbe methodische Zug spricht auch aus dem letzten Bestandstück des Cod. B. V. 22 (s. XIV) der Universitätsbibliothek von Basel, einer für das geistige Leben der ältesten Thomistenschule hochwichtigen, aus dem dortigen Dominikanerkloster stammenden Handschrift. Dieses Bestandstück führt die tituli der Artikel des Sentenzenkommentars des heiligen Thomas der Reihe nach auf und gibt dazu die Verweise auf die parallelen Stellen in den anderen Werken, z. B. Utrum doctrina theologie sit necessaria 1 qu. 1 a. 1. Item 22 qu. 2 a. 3. Item 1 contra Gentes c. 3 und 5. De veritate etc. Hieran reiht sich eine alphabetische Thomastabula, deren erstes Stichwort Abraham und letztes Stichwort Ydee ist.

Mandonnet hat zwei Tabulae namhaft gemacht und näher beschrieben. Die erste ist diejenige des Dominikaners Hervaeus de Cauda (de la Queue), der 1368 Magister der Theologie an der Universität Paris wurde. Seine Tabula, welche Mandonnet für die älteste ansieht, hat er als Lektor in seinem Orden zwischen 1350 und 1360 geschrieben. An Handschriften führt Mandonnet auf: Codd. lat. 14551, fol. 3^r—102^v und 15690, fol. 176^r—228^v der Pariser Nationalbibliothek und Cod. 990, fol. 180^r der Bibliothèque Mazarine. Ich habe sie vor Jahren eingesehen im Cod. Fesul. 9 der Biblioteca Laurenziana zu Florenz (fol. 1^r—105^r). In dieser Handschrift findet sich das gleiche Explicit wie das von Mandonnet abgedruckte des Cod. lat. 14551 der Bibliothèque nationale. Da dasselbe am besten über die ganze Technik des Werkes Aufschluß gibt, sei es hier wiedergegeben: Explicit tabula super libros sancti Thome edita a fratre Herveo de Cauda, magistro in theologia, tempore quo erat lector in ordine predicatorum. Ratione cuius tabule fiende ipse legit omnes libros dicti doctoris exceptis quibusdam aliis parvis opusculis. Et est sciendum, quod legendo dictam tabulam occurrent multa memorie legentis, que alias non occurrent; ymmo invenientur ibi multa subtilia et fere omnia, que tractant alii doctores tam antiqui quam novi. Item sciendum, quod quilibet articulus habet tres partes scilicet argumenta, positiones et solutiones argumentorum. Per a. intelligitur prima pars, scilicet argumenta. Per b. intelligitur secunda pars, scilicet positio. Per c. intelligutr tertia pars, scilicet solutiones argumentorum. Item sciendum est, quod in aliquibus scriptis et specialiter in tertio et quarto alique distinctiones habent plures questiones, quelibet questio plures articulos, quilibet articulus plures parvas questiones, et tunc quotatur sic: libro tali tertio vel quarto, distinctione tali, questione tali, articulo tali, questione tali. Item sciendum, quod sub abstracto frequenter comprehenditur concretum v. g. sub hoc nomine eternitas comprehenditur eternum et sub hoc

nomine abstracto veritas comprehenditur verum. Item sub nomine frequenter comprehenduntur verbum et participium, verbi gratia, sub hoc nomine fruitio comprehenditur frui et fruens et sic de multis aliis. Diese Anleitung zur Benützung des Werkes ist so klar, daß sie einer Erläuterung nicht bedarf. Dieses alphabetische Thomaslexikon ist auf dem Studium aller Werke des heiligen Thomas aufgebaut. Wenn wenige kleine Opuscula beiseite gelassen sind, könnte man vielleicht darin ein Anzeichen dafür finden, daß die Echtheit dieser Opuscula als zweifelhaft erschien. Beachtenswert ist auch die Benennung der drei Teile der Thomasartikel, vornehmlich des Hauptteiles, der eigentlichen Problemlösung, für welche der Ausdruck positio gewählt ist. Eine geläufige ältere Bezeichnung hiefür ist responsio principalis. Die heute übliche Benennung corpus articuli dürfte der älteren Zeit noch unbekannt sein. In Randbemerkungen von Handschriften der theologischen Summa (z. B. Clm. 3825) wird hiefür auch der Ausdruck: pes articuli gebraucht. Das Sed contra ist von Hervaeus de Cauda nicht berücksichtigt. Das erste Stichwort dieses alphabetischen Thomasregisters ist Abstractio, das letzte Christus (Xristus), dem als vorletztes Vultus vorausgeht. Im ganzen enthält diese Tabula gegen tausend Stichwörter, von denen einzelne, namentlich solche metaphysischen Inhalts, wie z. B. actus, ziemlich ausführlich behandelt sind.

Viel ausgiebiger und in größerem Maßstabe angelegt ist die über hundert Jahre später ausgearbeitete Tabula des Dominikaners Petrus von Bergamo († 1482), mit Recht Tabula aurea genannt, bis zur Stunde der bedeutendste Index thomisticus. Petrus von Bergamo war ein angesehener Lehrer der Theologie in Bologna, wo Paulus Soncinas und Dominikus von Flandern, diese hervorragenden Metaphysiker der Thomistenschule, seine Schüler waren, und hat dort auch im Jahre 1475 seine Tabula aurea im Drucke veröffentlicht. Es ist nicht notwendig, hier auf Anlage und Inhalt dieses Index universalis in omnia opera S. Thomae de Aquino näher einzugehen, da derselbe ja den Gesamtausgaben des Werkes des heiligen Thomas als Schlußband beigegeben ist und jedem, der mit thomistischen Studien sich befaßt, durch die Benützung ohnedies bekannt ist.

Auf eine sehr umfangreiche Tabula zu den Werken des heiligen Thomas von Aquin, die der englische Benediktiner Wilhelm Sudbery um 1400 abgeschlossen hat und die also zeitlich zwischen die Tabula des Hervaeus von Cauda und diejenige des Petrus von Bergamo fällt, hat P. Th. Käppeli O.P. aufmerksam gemacht.[83] Ihm verdanken wir auch die erstmalige eingehende

[83] Th. Käppeli O.P., Die Tabula des Wilhelm Sudbery O.S.B. zu den Werken des heiligen Thomas von Aquino. Theologische Quartalschrift 115 (1934), 62—82.

Beschreibung und Würdigung dieses umfangreichen Thomaslexikons. P. Käppeli hat auch die ausführliche Einleitung, in welcher Sudbery über die Entstehung, den Zweck und die Anlage dieses Werkes sich ausspricht und zugleich seine liebende Begeisterung für den Aquinaten zum Ausdruck bringt, sowie das von Sudbery anschließend an den Prologus zusammengestellte Verzeichnis der Thomasschriften, die in der Tabula Berücksichtigung finden, dankenswerter Weise ediert. Sudbery hat dieses Lexikon den Dominikanern zu Oxford, mit denen er 1382 als Bakkalaureus der theologischen Fakultät der Universität Oxford in freundschaftliche Beziehung getreten war, gewidmet. Bemerkenswert ist an dieser Tabula besonders die starke Benützung der Opuscula, für die sich Sudbery, wie P. Käppeli nachweist, auf die beiden Opusculakodizes Cod. 2302 der Universitätsbibliothek zu Cambridge und Cod. 35 des Corpus Christi College in Cambridge stützt. Hingegen sind die Kommentare des heiligen Thomas zur Heiligen Schrift und zu Aristoteles zu dieser Tabula nicht herangezogen worden. Wilhelm Sudbery hat, wie wir aus der Widmung ersehen können, ein Exemplar seiner Thomastabula dem Dominikanerkloster zu Oxford geschenkt. Ein zweites Exemplar hinterließ er der Westminsterabtei in London, der er angehörte. Dieses letztere Exemplar ist uns noch im Cod. Royal G. F. IV des Bibliothek des British Museum, einem gewaltigen, schön geschriebenen Foliokodex von 399 Blättern erhalten. Der Inhalt dieser Handschrift wird von P. Käppeli also angegeben:

1. fol. 1r—2v: Einleitung zur Tabula. Incipit: Universis sacre religionis ordinis predicatorum. Explicit: vendicent sibi loca.
2. fol. 3r—390r. Alphabetische Thomastabula. Incipit: A. In quo differunt prepositiones a et per se. Thomas super primum sent. distinctione 32. articulo 5. b. Explicit: Zelus ... de di. nominibus cap. 18b.
3. fol. 390v—399v: Tabula zum Liber de potestate papali et regali, das Sudbery bei Abfassung der Thomastabula wahrscheinlich noch nicht für echt gehalten hatte, es nachher als literarisches Eigentum des heiligen Thomas betrachtete und deshalb als Ergänzung seiner Tabula noch einen alphabetischen Index zu diesem Werke hinzufügte. Incipit: Quia liber convenienter tabulari non poterit, nisi primitus videatur et iste liber de potestate papali et regali. Explicit: Zakarias ... cap. 14b. Explicit: tabula super librum sancti Th. de aquino de potestate papali et regali.

Indessen sind diese drei Tabulae, die des Hervaeus de Cauda, die des Petrus von Bergamo und diejenige des Wilhelm Sudbery, keineswegs die einzigen Typen dieser alphabetischen Thomaslexika. Hervaeus de Cauda wird auch nicht der erste gewesen sein, der solch eine Arbeit in Angriff genommen hat. Die oben erwähnte, mit Abraham beginnende und mit Ydee endigende

Tabula in der Baseler Handschrift B. V 22 ist älter, da die Handschrift in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zu setzen ist. Mehrere solche Tabulae treten uns in Handschriften der Wiener Nationalbibliothek gegenüber. Cod. lat. 1468 (s. XIV) enthält von fol. 148^{r}—170^{v} ein mit De abstinentia beginnendes und mit Zelus endigendes alphabetisches Register zu Thomas von Aquin, welches also schließt: Expliciunt concordantie super totam summam fratris Thome super 4 scripta sententiarum et super summam contra gentiles secundum ordinem alphabeti. Hierauf beginnt eine solche Tabula super 4 scripta sententiarum mit dem ersten Stichwort: Absolvere; sie ist unvollendet und bricht fol. 174^{v} ab. Diese beiden Tabulae sind schon dem Schriftcharakter des Kodex nach älter als diejenige des Hervaeus de Cauda. Die Bezeichnung: fratris Thome weist schon auf die Zeit vor der Kanonisation des heiligen Thomas hin. Auch der übrige Inhalt der Handschrift: der kurze Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne, die uns schon bekannten Concordantiae des Benedikt von Assignano und die Quodlibeta des Herveus Natalis, lenken unsere Blicke in diese frühe Zeit. Diese beiden Tabulae finden sich auch in einer jüngeren Handschrift der Wiener Nationalbibliothek, im Cod. lat. 4593 (s. XV). Die erste mit: De abstinentia beginnende Concordantia super summam fratris Thome super 4 scripta sententiarum et super summam contra gentiles erstreckt sich von fol. 1^{r}—163^{v}. Auf fol. 165^{v} beginnt „alia tabula super scriptum 4" mit dem Initium: Absolvere ab excommunicatione, die fol. 168^{r} mit Christus schließt. Eine andere ausführliche Tabula in S. Thomam ist uns im Cod. lat. 4254 (s. XV) fol. 157^{r}—250^{v} der gleichen Bibliothek aufbewahrt, welche mit Abraham beginnt und mit Zacharias schließt. Dieser ausführlichen Tabula ist eine Anweisung vorausgeschickt, die also beginnt: Quomodo directorium sequens seu tabula intelligi debeat ad libros S. Thome. De intellectu tabule compilate ad opus beati Thome de Aquino sciendum est, quod tabula primo remittitur ad summam theologie, que est divisa in tres partes. Es folgt dann eine genaue Einweihung in die Zitierweise der theologischen Summa. Dasselbe geschieht auch bezüglich der Summa contra gentiles: Item tabula remittitur ad summam contra gentiles que dividitur in quatuor libros etc. Dann berücksichtigt diese einführende Bemerkung noch De potentia, de veritate, tredecim quodlibeta, de virtutibus, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima. Eine zweite Handschrift dieses ausführlichen alphabetischen Thomaslexikons hat P. Käppeli (a. a. O. 66) im Cod. lat. 4624 (s. XV) der Wiener Nationalbibliothek fol. 283^{r}—439^{r} festgestellt. Eine wieder ältere Tabula findet sich im Cod. lat. 402 (s. XIV), fol. 29^{r}—47^{r} der Wiener Nationalbibliothek. Die Überschrift: Tabula super aliquos libros sancti Thome ist von späterer Hand, das

Werk selber ist von einer Hand aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben. Das erste Stichwort ist Abraham, das letzte Christus (Xristus). Diese Handschrift stammt aus der Wiener Dominikanerbibliothek. In dem alten Katalog dieser Bibliothek aus dem Jahre 1513 sind auch noch andere Tabulae in S. Thomam verzeichnet, darunter eine Tabula super summam scripta et contra gentiles S. Thome.[84] Außer der Wiener Nationalbibliothek weisen auch andere Bibliotheken Deutschlands und Österreichs solche Tabulae auf. Die Stiftsbibliothek von Reun z. B. bietet uns im Cod. 41 (s. XIV), fol. 68ᵛ—120ʳ eine Tabula, welche gleich derjenigen des Hervaeus de Cauda mit Abstractio beginnt, aber mit einem anderen Stichwort, mit Zelus, schließt. Th. Käppeli O.P. (a. a. O. 66) trägt zu diesen von mir aufgeführten anonymen Thomaslexika noch folgende nach: Cod. Vat. lat. 816 (s. XIV), fol. 1ʳ bis 120ᵛ (Abraham — Christus). Cod. 1822 (Ende s. XIV) der Universitätsbibliothek von Cambridge fol. 52ᵛ—114ʳ (Ab alio — Zelus).

Zur Identifizierung der in den beiden Wiener Handschriften, Codd. lat. 1468 und 4593, zuerst stehenden Tabula zur theologischen Summe, zum Sentenzenkommentar und zur Summa contra Gentiles gibt eine Münchener Handschrift den Schlüssel. Clm. 18930 (s. XV) enthält von fol. 1ʳ—74ᵛ diese mit De abstinentia beginnende Tabula. Auf fol. 1ʳ ist sie in der Überschrift bezeichnet als Tabula sancti Thome de Aquino bona super dicta S. Thome de Aquino ordinis predicatorum. Der Kolophon auf fol. 74ᵛ gibt uns erwünschten Aufschluß über den Autor: Explicit tabula super totam summam fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum etiam contra gentiles et super quatuor scripta sententiarum eiusdem fratris Thome fratris H. dicti Koflin ordinis predicatorum domus Constantiensis. Dieses Explicit ist ohne Zweifel nach einer alten Vorlage abgeschrieben. Die Bezeichnung: fratris Thome weist auf die Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten hin, wie wir dies ja auch bei den Wiener Handschriften wahrgenommen haben. Der Verfasser ist ein deutscher Dominikaner aus dem Kloster Konstanz, H. (vielleicht Henricus) dictus Koflin. An das Werk selbst schließen sich Inhaltsverzeichnisse an. Auf fol. 80ᵛ gibt die Schlußbemerkung Mitteilung über den Schreiber: Et est finis huius operis anno domini MCCCC sexagesimo sexto per fratrem Stephanum professum in Tegernsee de Landaw. Ein viertes Exemplar dieser Tabula super totam summam Thome, quatuor scripta et contra gentiles befindet sich im Cod. 58 (s. XV) des Balliol College zu Oxford. Von der Thomastabula des Dominikaners H. dictus Koflin hat P. Käppeli noch folgende Handschriften festgestellt: Clm. 91 (s. XV), fol. 1ʳ—28ʳ; Cod. 14 (geschrie-

[84] Vgl. Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, I. Band: Niederösterreich, Wien 1915, 289 Anm. 360.

ben 1391) der Stiftsbibliothek zu Heiligenkreuz fol. 68ᵛ—120ʳ; Cod. G B f 167 (s. XV) des Stadtarchivs zu Köln fol. 220ʳ—258ᵛ; Cod. F. I. 9 (s. XV) der Universitätsbibliothek von Basel; Cod. 242 (s. XV) des Pembroke College zu Oxford fol. 23ʳ—50ᵛ.

Wenn wir an diese literarhistorischen Nachweise ein Wort allgemeiner Würdigung anfügen wollen, so reihen sich diese Tabulae in S. Thomam in eine damals sehr verbreitete Literaturgattung ein. Hugo von St. Cher hatte die erste Verbalkonkordanz zur Heiligen Schrift verfaßt. Eine Reihe bisher noch unbekannter Tabulae zu den aristotelischen Schriften, alphabetische Aristoteleslexika, auf die ich anderswo näher hingewiesen habe,[85] waren zur Erleichterung des Aristotelesstudiums schon im 13. Jahrhundert entstanden. Tabulae, alphabetische Register zu den Werken der Kirchenväter und auch früherer Scholastiker waren in großer Zahl entstanden. Der Franziskaner Andreas Curtili z. B. hat eine alphabetische Tabula, eine „Tabula originalium collecta per modum concordantiarum" zu den Vätern und einzelnen Theologen der Frühscholastik verfaßt, die uns in Cod. Scaff. VI n. 113 der Biblioteca Antoniana zu Padua erhalten ist. Einen alphabetischen Sachindex zu Augustinus hat unter dem Titel Milleloquium S. Augustini Augustinus Triumphus von Ancona begonnen. Sein Schüler Bartholomaeus Simonis de Carusis hat dieses Werk zu Ende geführt und auch ein ähnlich angelegtes Milleloquium S. Ambrosii geschrieben. Auch zum Dekret und den Dekretalen wurden solche Tabulae angefertigt. Wenn wir die mittelalterlichen Bibliothekskataloge, z. B. die von Fr. Ehrle veröffentlichten Inventare der päpstlichen Bibliothek aus dem 14. Jahrhundert durchsehen, können wir uns von der Mannigfaltigkeit dieser Tabulaliteratur eine Vorstellung machen.[86] Aus dieser vielgestaltigen Literaturgattung sind nun die Tabulae zu den Werken des heiligen Thomas eine besondere Erscheinung. Wenden sich die anderen, namentlich biblischen und patristischen Tabulae vielfach an weitere Kreise, so stehen diese Thomastabulae ausschließlich im Dienste der strengen Wissenschaft, sie wollen das Studium der Werke des heiligen Thomas erleichtern. Die uns bekannten Verfasser derselben gehören dem Dominikanerorden an. Wir dürfen deswegen in diesen Thomasindices in erster Linie Hilfsmittel

[85] M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1916, 17—100. Zu den dort genannten Handschriften füge ich noch bei Cod. 124 der Seminarbibliothek von Santa Caterina in Pisa, der nach den einzelnen Werken getrennte alphabetische Tabulae zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften, zum Timaeus des Plato, zu De consolatione philosophiae und De trinitate des Boethius, zu De disciplina scholarium usw. enthält.

[86] Fr. Ehrle, Historia bibliothecae Romanorum Pontificium I, Romae 1890, 257, 448, 572. Vgl. auch Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Zweiter Band Bistum Mainz-Erfurt. Bearbeitet von P. Lehmann, München 1928, 754.

für das durch die Ordensgesetzgebung so warm betonte Thomasstudium in den Schulen dieses Ordens sehen. Indessen leisteten diese Tabulae nicht bloß dem Schüler, der in die littera ac mens des thomistischen Systems sich einarbeiten wollte und sollte, gute Dienste, sie fanden auch noch Verwertung seitens der bereits in der thomistischen Gedankenwelt längst heimisch gewordenen Theologen, welche schriftstellerisch das Gesamtgebiet der thomistischen Spekulation oder Teilausschnitte daraus bearbeiten wollten. So beruft kein geringerer als Johannes Capreolus, der Princeps Thomistarum, dessen monumentales Werk doch von einer Kenntnis und Beherrschung des ganzen thomistischen Schrifttums zeugt wie nicht leicht ein anderes Werk, sich gelegentlich auch auf eine „alia tabula".[87] Wir müssen uns in die Zeiten hineindenken, in denen man lediglich auf Handschriften angewiesen war und nicht die bequemen Mittel der Orientierung hatte, wie sie dem modernen Forscher zur Verfügung stehen. Es wird auch heutzutage beim Thomasstudium derjenige, der sich gründlich in alle Werke des heiligen Thomas durch fortgesetztes, nachdenkliches Studium eingearbeitet hat, wieder zur Tabula aurea des Petrus von Bergamo greifen, so gut wie der Aristoteleskenner des Index Aristotelicus von Bonitz nicht entraten kann.

Eine Wahrnehmung drängt sich uns noch beim Betrachten dieser Tabulae auf. Es ist dies das Bestreben, eine Frage möglichst im Lichte aller wichtigen Parallelstellen in den Werken des Aquinaten zu erörtern, die geistige Einstellung auf alle Werke oder doch auf alle größeren Werke des heiligen Thomas, wenn auch sachgemäß der theologischen Summa eine bevorzugte Stelle eingeräumt wird. Von einem gesunden methodischen Empfinden zeugt jedenfalls auch der besondere Nachdruck, den man auf die Summa contra Gentiles gelegt hat. Es treten in diesem Werke uns ja die metaphysischen Perspektiven der thomistischen Weltbetrachtung in einer ganz besonders reinen und klaren Form gegenüber. Wir gewahren auch bei Capreolus eine ausgiebige Benützung dieses Werkes. Auch in der Exzerpten- und Abbreviaturenliteratur konnten wir mehrere auf die Summa contra Gentiles bezugnehmende Erscheinungen feststellen.[88]

Es sind trockene und dürre Materialien aus der Frühzeit der Thomistenschule, diese Abbreviationes, Concordantiae und Tabulae, die wir in den vorhergehenden Darlegungen literarhistorisch aus den Handschriften festgestellt

[87] Item Quodlibeto 9 qu. 2 a. 3 vel Quodlib. 2 secundum aliam tabulam I, d. 22 qu. 1 a. unicus (Ed. Pègues et Paban II, 168).

[88] Mir ist nur ein einziger Kommentar zur Summa contra Gentiles aus dem Mittelalter bekannt. Cod. lat. 3784 (s. XV) der Wiener Nationalbibliothek enthält eine unvollendete anonyme Lectura super Summam Sancti Thome contra Gentiles (fol. 149r—291r).

und in ihrer sachlichen Bedeutung und Tragweite als Hilfsmittel des Thomasstudiums gewertet haben. Und doch bei näherem Zusehen spricht aus diesen vielfach schematischen und mechanischen Zusammenstellungen eine hingebende Liebe zum heiligen Thomas und seinem Schrifttum. Alle diese Arbeiten sind aus dem Bestreben hervorgegangen, die Studierenden namentlich des Predigerordens mit der littera et mens, mit dem Texte und dem Gedankengang der thomistischen Werke, vor allem der Artikel der theologischen Summa vertraut zu machen und die Schwierigkeiten, die bei dieser gedächtnis- und verstandesmäßigen Aneignung der Schriften des englischen Lehrers sich zeigen konnten, aus dem Wege zu räumen. Gesunde pädagogisch-didaktische Gesichtspunkte haben die Verfasser dieser Arbeiten geleitet. Die Sorge für die novitii sacrae doctrinae, der der heilige Thomas im Prologus seiner Summa theologica so schönen Ausdruck verleiht,[89] ist auch auf die Thomistenschule übergegangen und hat auch in der Gesetzgebung des Predigerordens über das Thomasstudium ihren Ausdruck gefunden.[90] So können wir in diesen Abbreviationen, Concordantiae und Tabulae wertvolle und interessante Erscheinungen und Formen in der Geschichte der Technik und Methodik des Thomasstudiums und der Thomasinterpretation sehen. Es sind dies altehrwürdige Denkmäler der Liebe zum heiligen Thomas und des Strebens, die lernbegierige theologische Jugend mit Wortlaut und Inhalt der Lehre des heiligen Thomas vertraut zu machen, deren Eigenart in der Liturgie des Dominikanerordens in den schönen Worten sich ausspricht: Stilus brevis, grata facundia: celsa, clara, firma sententia.

[89] Vgl. M. Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg i. Br.[2] 1928, 50ff.

[90] Vgl. Vinc. M. Fontana O.P., Constitutiones, declarationes et ordinationes Capitulorum generalium S. Ord. Praedicatorum, Romae 1668. I. Pars, tit.: De doctrina S. Thomae, p. 192—199.

XVIII.

DIE LEHRE DES JAKOB VON VITERBO († 1308) VON DER WIRKLICHKEIT DES GÖTTLICHEN SEINS.

Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts.

Für die Erörterung der Frage, in welchem Sinne von Gott das Sein ausgesagt, Gott ein Seiendes genannt werden könne, haben in der Hochscholastik vor allem biblische und patristische auctoritates, dann auch spekulative Gedankengänge großer Theologen des 12. Jahrhunderts, des heiligen Anselm von Canterbury und des heiligen Bernhard von Clairvaux eine maßgebende Bedeutung gehabt. Die Stelle Exod. 3, 14: „Qui est misit me ad vos" hat in den Sentenzenkommentaren und theologischen Summen des 13. Jahrhunderts den Anlaß zur Stellung der Frage: Utrum hoc nomen „qui est" sit maxime nomen Dei proprium gegeben. Als patristisches Hauptzeugnis wurde ein aus Gregor von Nazianz herübergenommener Text des Johannes Damaszenus (De fide orthodoxa 1, 9): Principalius omnibus, quae de Deo dicuntur nominibus, est „qui est"; totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.[1] Desgleichen fanden auch Stellen von Hilarius von Poitiers, Hieronymus, Augustinus, des Pseudo-Areopagiten für die Bestimmung des metaphysischen Wesens Gottes Verwendung. Alexander von Hales stellt Untersuchungen darüber an, in welcher Weise die Namen und Begriffe essentia, existentia, ens, qui est, auf Gott anwendbar sind.[2] Sein Schüler, der heilige Bonaventura, hat in einem klassischen Kapitel seines Itinerarium mentis ad Deum mit leuchtenden Farben das Sein Gottes geschildert. Heinrich Seuse, der Minnesänger der deutschen Mystik, hat diese Gedanken und Texte Bonaventuras in deutsches Sprachgewand gekleidet.[3] Thomas von Aquin betrachtet in seiner ersten Schrift De ente et essentia, in welcher der jugendliche Denker mit einem abgeschlossenen System der Seinsmetaphysik seine Gelehrtenlaufbahn

[1] Der lateinische Wortlaut ist der Übersetzung des Burguudio von Pisa entnommen. Eine Edition dieser ungedruckt gebliebenen Übersetzung des Hauptwerkes des Johannes von Damaskus bereitet P. A. Heysse O. F. M., der frühere Präfekt des Bonaventurakollegs in Quaracchi, vor.

[2] Alex. Hal. S. Th. I pars 2 inquis. 2 tract. 1 qu. 1 membr. 1 (Ed. Quaracchi I, 512—523).

[3] Seuses Leben, LI. Kapitel. Ein usrithunge, wa got ist und wie got ist. K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 176—184.

verheißungsvoll eröffnet, die Frage nach dem Wesen Gottes unter rein philosophischen Gesichtspunkten, wie er auch nur rein philosophische Quellen, den Liber de causis, Aristoteles und Averroes zitiert. Er bestimmt hier das metaphysische Wesen Gottes als das ipsum suum esse und tritt der Verwechslung dieses göttlichen Seins mit dem esse universale, dem allgemeinsten logischen Sein, durch scharfsinnige Unterscheidungen entgegen.[4] Daß die Unterscheidung des göttlichen Seins als des ipsum esse, als des esse subsistens vom esse universale den Philosophen des 13. Jahrhunderts Schwierigkeiten bereitet hat, dafür ist der unbekannte Verfasser von sehr scharfsinnigen metaphysischen Quaestionen, die uns im Cod. lat. 16096 der Bibliothèque nationale zu Paris erhalten sind, ein Beweis. Er stellt sich fol. 172v die Frage: Utrum sit aliquid sic ens, quod sit ipsum esse solum et cuius ratio sit ratia essendi solum sine appositione. Er beantwortet diese Frage im verneinenden Sinne und bestimmt Gott als ein aliquod ens. In einem anonymen Kommentar zum Liber de causis, der im Cod. lat. 2330 der Wiener Nationalbibliothek überliefert ist, begegnet uns auch (fol. 113r) die Frage: Utrum causa prima sit ipsum suum esse. Die Antwort hierauf ist hier bejahend: Causa prima est ipsum suum esse, non autem ipsum esse communiter predicabile de multis sicut voluit Plato, sed est causa prima ipsum suum esse per se subsistens. In der Summa contra Gentiles faßt Thomas von Aquin gleichfalls die Frage vom metaphysischen Wesen Gottes unter rein philosophischem Gesichtspunkt ins Auge und bringt nur zur Bestätigung biblische und patristische Stellen.[5] Hingegen legt er seinen Ausführungen im Sentenzenkommentar und in der theologischen Summa in erster Linie patristische Texte und Gedanken zugrunde.[6] Viel eingehender als Thomas von Aquin behandelt Ulrich von Straßburg, dem allerdings sein Lehrer Albert der Große in seinem Kommentar zu De divinis nominibus die Wege gewiesen hat, die Frage vom göttlichen Sein mit Benützung theologischer Quellen, vor allem des Pseudo-Areopagiten sowie auch der Gedankengänge des Aristoteles und Avicennas. Trotz seiner scharfen Betonung des Standpunktes der theologia negativa kommt Ulrich keineswegs dazu, von Gott das Sein im eigentlichen und formellen Sinn zu verneinen, im Gegenteil betont er, daß das esse divinum ein vere verum esse, ein wahreres und reineres Sein als das geschöpfliche Sein ist.[7]

[4] S. Thomas, De ente et essentia, cap. 5. Vgl. M. D. Roland-Gosselin O.P., Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Bibliothèque thomiste VIII, Le Saulchoir 1926, 37, 199.

[5] Summa contra Gentiles I, 22.

[6] I. Sent. dist. 8 qu. 1 a. 1—3. S. Th. I qu. 13 a. 11.

[7] Ulricus de Argentina, Summa II tract. 1 cap. 1—4. Clm. 6496, fol. 30r—33v.

Wir sind über die Seinsmetaphysik der Philosophie der Artistenfakultät, einer Philosophie, die außerhalb des Einflusses theologischer Quellen steht und für welche die aristotelische und arabische Philosophie, vor allem Averroes die maßgebende Norm gewesen ist, noch nicht durch Spezialuntersuchungen unterrichtet. Ich habe außer den Quaestionen des Siger von Brabant zu einem Teile der Metaphysik noch andere Metaphysikkommentare der Artistenfakultät aufgefunden und werde in einem anderen Zusammenhang eine Zusammenstellung dieses ganzen Materials bringen. Einen großen Eindruck und Einfluß scheint auf die Metaphysik der Artistenfakultät die von Wilhelm von Moerbeke im Jahre 1268 ins Lateinische übersetzte Στοιχείωσις θεολογική des Proklos ausgeübt zu haben, wie zum Beispiel auch die häufigen Zitate bei Siger von Brabant beweisen. Ich habe in meiner Untersuchung über die neuaufgefundenen Pariser Quaestionen Meister Eckharts freilich vorsichtig und mehr vermutend die merkwürdige These Meister Eckharts von der Seinslosigkeit Gottes auf Einflüsse des Pariser lateinischen Averroismus, die wieder in den neuplatonischen Gedanken der genannten Schrift des Proklos wurzeln, zurückzuführen versucht.[8] Unter den von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten Sätzen des Pariser lateinischen Averroismus findet sich folgender: Quod Deum esse ens per se positive non est intelligibile; sed privative est ens per se. Wir können bisher aus Texten der Pariser Averroisten den Sinn und die Tragweite dieses Satzes nicht nachweisen. Jedenfalls war gegen das Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts die Frage, ob Gott im wahren und eigentlichen Sinn das Sein zukomme, in Paris Gegenstand der Kontroverse. Die Quaestio des Meisters Eckhart steht keineswegs allein da. Die Durchforschung des überreichen handschriftlichen Materials wird hier manche Lücke ausgleichen und den Hintergrund dieser Erörterungen klarer hervortreten lassen.

In die ideengeschichtlichen Zusammenhänge fügt sich auch eine bisher unbeachtet gebliebene Quaestio des Augustinertheologen Jakob von Viterbo: Utrum Deus dicatur vere ens?

Jakob von Viterbo[9] schloß seine Studien an der Pariser Universität im Jahre 1293 als Magister der Theologie ab, wurde 1302 Erzbischof von

[8] M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse XXXII. Band, 7. Abhandlung. München 1927, 65ff.

[9] Die Literatur über Jakob von Viterbo siehe bei Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 774f. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle II, Paris 1934, 309—312. Hier werden seine Werke mit ihrer handschriftlichen Überlieferung angeführt.

Benevent, um noch im gleichen Jahre die Leitung der Erzdiözese Neapel zu übernehmen. Er starb im Jahre 1308 als Erzbischof von Neapel. Er gehörte dem Orden der Augustinereremiten an und ist einer der literarisch fruchtbarsten und einflußreichsten Vertreter der von seinem Lehrer Aegidius von Rom begründeten Augustinerschule. Für sein großes Ansehen zeugen die zahlreichen Handschriften seiner Quodlibeta, die er in Paris in den Jahren 1293—1298 gehalten und geschrieben hat.[10] Der Dominikaner Bernhard von Clermont hat eine im Cod. Borghese 298 erhaltene kritische Bearbeitung dieser Quodlibeta angefertigt. Jakob von Viterbo hat sich gleich seinen Ordensgenossen Aegidius von Rom, Augustinus Triumphus und Alexander a S. Elpidio auch auf kirchenpolitischem Gebiete schriftstellerisch betätigt. Sein 1301—1302 verfaßtes Werk De regimine christiano wird mit Recht als der älteste systematische Traktat über die Kirche bezeichnet.[11] Jakob von Viterbo hat auch einen Sentenzenkommentar verfaßt, auf den in anderen Sentenzenkommentaren in Randbemerkungen hingewiesen ist. Cod. 62 des Balliol College in Oxford, eine Pergamenthandschrift des 13. Jahrhunderts, enthält einen Sentenzenkommentar, der von einer Hand des 15. Jahrhunderts dem Jacobus de Viterbo zugeteilt wird. P. Pelster, der sich mit dieser Handschrift eingehend befaßt hat, bringt den überzeugenden Nachweis, daß dieser Sentenzenkommentar kein Werk des Jakob von Viterbo ist, er teilt ihn dem Franziskaner Ricardus Cornubiensis zu und sieht in ihm den ältesten Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule.[12] P. Aubain Heysse, früher Präfekt des Bonaventurakollegs von Quaracchi, ist (wie ich aus einer mündlichen Mitteilung weiß) der Meinung, daß dieser Sentenzenkommentar von dem Franziskaner Roger Marston stammt. Jedenfalls scheidet Jakob von Viterbo als Verfasser aus. Hingegen werden wir einen Kommentar zum ersten Sentenzenbuch, der im Cod. VI C 32 der Biblioteca nazionale zu Neapel unter dem Titel Abbreviationes Jacobi Viterbiensis expositionum Egidii Romani in I. Sent. überliefert ist, mit größerem Recht als Werk des Jakob von Viterbo ansehen dürfen.

In der gleichen Bibliothek befindet sich unter der Signatur VII C 4 ein sicher echtes Werk unseres Scholastikers, das für uns deshalb von besonderer

[10] P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Bibliothèque thomiste V, Le Saulchoir 1925, 214—217.

[11] H. X. Arquillière, Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe: De regimine christiano (1301—1302). Etude des sources et édition critique, Paris 1926.

[12] Fr. Pelster S.J., Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule. Scholastik 1 (1926), 50—80.



Bedeutung ist, weil es an erster Stelle die quaestio, welche Gegenstand unserer Untersuchung ist, uns darbietet. Die schöngeschriebene Pergamenthandschrift aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts ist am Anfang mit einer schönen Initiale geschmückt, welche einen Augustiner mit bischöflicher Mitra vor einem Pulte, auf dem ein Buch aufgeschlagen liegt, sitzend darstellt. Damit ist jedenfalls Jakob von Viterbo gemeint. Oben steht von junger Hand geschrieben: Jacobus Viterbiensis. Am Ende der Handschrift steht von alter Hand die Bemerkung: Expliciunt questiones fratris Jacobi de Viterbio super predicamenta. In einer zweiten jüngeren Handschrift dieses Werkes, in dem dem 15. Jahrhundert angehörigen Cod. 213 der Biblioteca Angelica in Rom, ist der Titel des Werkes genauer angegeben: Questiones Parisius disputate de predicamentis in divinis. Eine erst aus dem 17. Jahrhundert stammende Abschrift dieses Werkes ist Cod. 1357 der gleichen Bibliothek. Eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, Cod. 167 der Universitätsbibliothek von Bordeaux, enthält gleichfalls diese Quaestiones de predicamentis in divinis, sodann Quodlibeta des Jacobus de Appamiis, der gleichfalls Augustinertheologe gewesen ist, und die Quodlibeta des Jakob von Viterbo.[13] Hier sind sogleich am Anfang die quaestiones de predicamentis in divinis als Werk des Magister Jacobus de Viterbo sacre pagine professor archiepiscopus Neapolitanus ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini gekennzeichnet.

Ich gebe hier, um den Zweck und Inhalt des ganzen Werkes anzudeuten, das Verzeichnis der Quaestionen, die ein systematisches Ganzes bilden, wieder.

Questiones Parisius disputate de predicamentis in divinis.
Utrum Deus dicatur vere ens.
Utrum essentia divina possit dici proprie forma.
Utrum essentia divina sit vere una.
Utrum vera unitas divine essentie compatiatur secum aliquam pluralitatem.
Utrum unitas et pluralitas in divinis dicant aliquid positivum secundum propriam rationem.
Utrum idem sit res alicuius generis vel predicamenti.
Utrum omnia predicamenta possint in divinam predicationem proprie assumi.
Utrum substantia et accidens proprie dicantur de Deo.
Utrum quantitas proprie dicatur de Deo.
Utrum relatio sit ens reale vel secundum rationem tantum.
Utrum in Deo sint alique relationes reales proprie.

[13] P. Glorieux 311 führt noch Cod. 56 Toulouse und Cod. 2006 der Universitätsbibliothek von Padua an.

Utrum in Deo sint reales relationes solum secundum originem.
Utrum relationes reales faciant in Deo distinctionem personarum.
Utrum relationes secundum rationem possint de Deo vere dici.
Utrum actio dicatur de Deo realiter et proprie.
Utrum passio dicatur proprie de Deo.
Utrum de Deo proprie realiter et proprie dicatur ubi.
Utrum situs vel positio dicatur de Deo realiter.
Utrum quando dicatur de Deo proprie et realiter.
Utrum Deus dicatur vere et proprie actus.
Utrum potentia conveniat Deo proprie.
Utrum bonum dicatur de Deo convenienter et realiter.
Utrum totum sive totalitas conveniat Deo proprie.
Utrum oppositio sit in Deo secundum omnes modos suos vel species.
Utrum verum seu veritas Deo conveniat et sit in ipso.
Utrum in Deo sit prius et posterius secundum omnes eius modos.
Utrum causa dicatur de Deo secundum omnes eius modos seu species.
Utrum potentia volendi dicatur una res absoluta.
Utrum ad actum volendi voluntatis principalius operetur potentia ipsa, que est voluntas, quam obiectum vel econverso.
Utrum voluntas sit libera respectu cuiuslibet sui actus.

Wie aus der Überschrift des Werkes im Cod. 213 der Biblioteca Angelica ersichtlich ist, sind diese Quaestionen des Jakob von Viterbo in Paris entstanden, sind eine Frucht seiner dortigen Lehrtätigkeit und stammen jedenfalls aus der Zeit, in der er dort Magister geworden war, also aus der Zeit nach 1293. Seine akademische Lehrtätigkeit fand ihren Abschluß durch seine Ernennung zum Erzbischof von Benevent im Jahre 1302. Diese Quaestionen sind nach Inhalt und Form ein recht ansprechendes und würdiges Erzeugnis der scholastischen Literaturgattung der Quaestiones disputatae und zeichnen sich durch große Gründlichkeit, ruhige, unnötiger Polemik abholde Sachlichkeit und durch eine klare, lichtvolle Darstellung aus: lauter Vorzüge dieses hervorragenden Scholastikers, der mit Recht mit dem Ehrentitel Doctor gratiosus bedacht worden ist. Der Augustinertheologe tritt auch in den zahlreichen Augustinuszitaten zutage. Die erste Quaestio dieses Werkes soll nun der Gegenstand der folgenden Untersuchung sein. Sie ist betitelt: Utrum Deus dicatur vere ens und steht in der Handschrift von Neapel, welche die älteste und beste ist und deren Text unserer Darlegung zugrundeliegt, von fol. 1r—3v. Ich gebe eine inhaltliche Analyse der quaestio, weise dabei kurz auf die historischen Zusammenhänge hin und komme am Schluß noch auf Meister Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes zu sprechen.

Jakob von Viterbo stellt sich die Frage, ob Gott im wahren und eigentlichen Sinn ein Seiendes ist: utrum deus sit vere ens? Um eine klare, richtige Antwort auf diese Frage zu erzielen, entwickelt er mit der seinem Lehrer Aegidius von Rom und überhaupt der Augustinerschule eigenen Klarheit und Ausführlichkeit den Sinn der Fragestellung. Der Satz, so führt er aus, daß Gott im wahren Sinne ein ens, ein Seiendes ist, kann im mehrfachen Sinne verstanden werden und so kann auch unsere Frage einen vielfachen Sinn haben, wenn sie auch in erster Linie nach einer bestimmten Richtung hinzielt und vornehmlich einen bestimmten Sinn hat. Es wird deshalb unsere erste Aufgabe sein, zu sehen, auf wie vielerlei Weise unsere Frage verstanden und gedeutet werden kann und welcher Sinn und welche Bedeutung derselben eigentlich und vornehmlich eignet. Da läßt sich nun ein vierfacher Sinn unserer quaestio feststellen, da der Satz: etwas kommt einem Subjekt im wahren Sinne zu, eine vierfache Bedeutung hat.

Im ersten Sinne sagt man, etwas komme einem Subjekt wahrhaft und wirklich zu, wenn es ihm realiter als eine Realität, als etwas außerhalb unseres Denkens in rerum natura zukommt. So ist der Mensch wahrhaft und wirklich ein Lebewesen, weil ihm realiter das esse animal zukommt. Hingegen sagen wir, daß eine Chimäre kein wirkliches Lebewesen ist, weil sie nicht im Bereiche der realen Naturwesen als Lebewesen existiert, sondern nur eine Fiktion unseres Verstandes oder ein Gebilde unserer Phantasie ist. In dieser Auffassung hat unsere Frage den Sinn, ob Gott ein Seiendes im Reiche des Wirklichen ist, ob Gott wirklich existiert oder ob er bloß eine Setzung unseres Intellekts ist. Es ist die Frage nach der Existenz Gottes. Jakob von Viterbo nimmt kurz und scharf Stellung gegen die Leugnung des Daseins Gottes und bedient sich dabei Aussprüche des Johannes von Damaskus und der Heiligen Schrift. Zugleich hebt er hervor, daß dieser Irrtum, „qui est omni errore peior et irrationabilior" auch durch Vernunftgründe, durch philosophische Beweise widerlegt werden kann, indem auf dem Wege des kausalen Denkens das Dasein Gottes aus den Geschöpfen erschlossen werden kann.

In einem zweiten Sinne sagen wir, etwas komme einem Subjekt wirklich und wahrhaft zu, wenn es ihm nicht im metaphorischen Sinne (secundum similitudinem), sondern in der eigentlichen Bedeutung (secundum proprietatem) zukommt. So kommt das Lachen dem Menschen im eigentlichen Sinne zu, während wir von einer lachenden Wiese nur im übertragenen metaphorischen Sinne reden. Darnach hat unsere quaestio den Sinn, ob Gott als Seiendes in der wahren eigentümlichen Bedeutung des Seienden oder bloß auf eine übertragene metaphorische Weise betrachtet und bezeichnet werden kann. Mit Berufung auf Augustinus führt Jakob von Viterbo aus, daß manches von

Gott im eigentlichen Sinne wie z. B. daß er gut ist, daß er der lebendige Gott ist, anderes im metaphorischen Sinne z. B. Löwe, Felsen ausgesagt wird. Auch hier müssen wir sagen, daß Gott ein wahrhaft Seiendes ist, weil das Prädikat ens von Gott nicht im metaphorischen, sondern im eigentlichen Sinne ausgesagt wird. Wir sagen nämlich diejenigen Eigenschaften von Gott nicht im übertragenen, sondern im wirklichen Sinne aus, welche eine reine einfache und absolute Vollkommenheit bedeuten. Dazu gehört aber auch das ens, das Seiende.

In einem dritten Sinne sagen wir, etwas komme einem wahrhaft und wirklich zu, weil es seine Natur und Wesenheit ausdrückt und kundgibt. Auf diese Weise sagen wir, daß der Mensch wahrhaft, d. h. wesenhaft ein animal rationale ist, nicht aber, daß er wahrhaft, d. h. wesenhaft weiß oder musikalisch ist, obwohl ihm beides: das animal rationale und das Weißsein oder Musikalischsein zukommt. Das erstere drückt die Wesenheit des Menschen aus, während die anderen Bestimmtheiten dies nicht tun. Unsere Frage, ob Gott wahrhaft ein ens ist, hat hier den Sinn, ob das, was wir unter ens verstehen, die Natur und das Wesen Gottes bezeichnet und ausspricht. Auch in diesem Sinne ist die Frage zu bejahen. Denn von all den Eigenschaften, die von Gott ausgesagt werden, drückt das ens oder esse am meisten die Natur oder die Wesenheit aus. Als Grund gibt Jakob von Viterbo die communitas und indeterminatio an, d. h. der Begriff des Seienden oder des Seins ist, weil er der allgemeinste und unbestimmteste Begriff ist, am meisten geeignet, das Wesen Gottes auszudrücken. Diese Gedankengänge begegnen uns ja auch bei den früheren Scholastikern, z. B. bei Thomas von Aquin bei der Erörterung der Frage, ob der Jahwename („qui est" S. Th. I qu. 13, a. 11) das nomen proprium, der Wesensname Gottes ist. Am eingehendsten hat wohl im Zeitalter der Hochscholastik Ulrich von Straßburg, der Lieblingsschüler Alberts des Großen, dieses Problem, inwiefern und warum das metaphysische Wesen Gottes durch das Sein selbst, durch das reine subsistente Sein ausgedrückt ist, mit einem reichen patristischen Material und in Verarbeitung aristotelischer und neuplatonischer Gedanken behandelt. Jakob von Viterbo führt hier auch als Vätertext die bei den früheren Scholastikern in diesem Zusammenhang benützte Stelle des Johannes von Damaskus an:[14] „Von all den Namen, die von Gott ausgesagt werden, scheint der zutreffendste der Seiende zu sein. So nennt er sich selbst dem Moses gegenüber beim Berge (Horeb), wenn er

[14] Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, 9 (M. gr. 94, 835). Die deutsche Übersetzung ist entnommen aus: Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens. Aus dem Griechischen übersetzt von D. Stiefenhofer (Bibliothek der Kirchenväter), München-Kempten 1923, 28.



spricht: Sage den Söhnen Israels: Der Seiende (der da ist) hat mich gesandt. Denn er hat das ganze Sein zusammengefaßt wie ein unendliches, grenzenloses Meer von Wesenheit." Die anderen Namen, die von Gott ausgesagt werden, bringen nicht in dieser Weise das Wesen Gottes zum Ausdruck. Freilich bringt auch der Name des Seienden und des Seins das Wesen Gottes nicht voll und ganz zum Ausdruck, da die Natur Gottes von uns durch keinen Namen vollständig ausgesprochen werden kann. Doch drücken die einen Namen mehr, die anderen weniger das göttliche Wesen aus. Wieder andere Namen bezeichnen Eigenschaften oder Tätigkeiten des göttlichen Wesens, nicht als ob in Gott selber eine reale Vielheit absoluter Bestimmtheiten sich fände. Doch auf all das zielt unsere Frage nicht in erster Linie ab.

In einem vierten Sinne sagen wir, etwas komme einem Subjekt zu, wenn etwas nach seinem vollen und vollkommenen Inhalt (secundum perfectam rationem ipsius) einem Subjekt zukommt. So ist z. B. das Feuer warm, weil ihm die Wärme im vollkommenen Sinne des Wortes zukommt. Darnach hat unsere quaestio, ob Gott ein vere ens ist, den Sinn, ob ihm der eigentliche und vollkommene Inhalt des Seins, der Entität zukommt (utrum ei conveniat propria et perfecta ratio entitatis), ob das, was wir mit dem Worte und Begriffe des Seienden, der Seinsheit, der Entität meinen, im eigentlichen und vollkommenen Sinn von Gott ausgesagt werden kann. Dies zu untersuchen und festzustellen ist auch der primäre Zweck, die intentio principalis unserer quaestio. Jakob von Viterbo, der hier bei dem eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung angelangt ist, zerlegt nun die Hauptfrage in Teilfragen, um Wahrheit und Klarheit für seinen Gedanken- und Beweisgang zu erzielen. An erster Stelle ist zu untersuchen, was der Name ens im Bereich des Geschöpflichen bedeutet und was der Inhalt der Entität in den geschaffenen Dingen ist. Auf diesem Wege können wir dann erforschen, ob die ratio entitatis in Gott eine mit derjenigen der Geschöpfe ähnliche oder unähnliche ist und ob in den Geschöpfen oder in Gott diese Entität im wahren und vollkommenen Sinne sich findet. Es ist also hier in der ersten grundlegenden Teilfrage zu untersuchen, worin das Wesen, der Wesensinhalt der Entität in den endlichen Dingen besteht. Zu diesem Zwecke müssen wir klarlegen, was der Name entitas bezeichnet. An zweiter Stelle müssen wir die Verschiedenheiten zwischen der göttlichen und geschöpflichen Entität aufzeigen. An dritter Stelle wird auf Grund dieser Unterschiede erwiesen, daß die Entität, insofern sie in Gott sich findet, eine vollkommene, insofern sie in den Geschöpfen verwirklicht ist, eine unvollkommene ist. Damit ist auch die Hauptfrage, ob Gott wahrhaft ein Seiendes ist, gelöst.

Der ersten Frage, was unter ens und entitas zu verstehen ist, widmet unser Scholastiker eingehende metaphysische Untersuchungen und nimmt zu den verschiedenen Theorien über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein, von essentia und ens kritisch Stellung.

Die erste Ansicht ist die des Aristoteles, der im vierten Buche seiner Metaphysik sagt, daß das Sein, das ens, die Wesenheit dessen, von dem es ausgesagt wird, bezeichnet. Er bemerkt deshalb, daß der Mensch und der seiende Mensch ein und dasselbe und nicht etwas Verschiedenes ist. Averroes bekräftigt die Auffassung des Aristoteles und betont, daß dieselbe auch gegen die Anschauung des Avicenna sich wende. Wenn nämlich ein Ding ein ens, ein Seiendes nicht durch seine Wesenheit, sondern durch etwas zur Wesenheit Hinzugefügtes wäre — dies wäre der Fall, wenn das ens nicht die Wesenheit, sondern etwas anderes bezeichnen würde —, dann gäbe es einen processus in infinitum. Denn da dieses zur essentia Hinzugefügte ein ens wäre, so müßte dies wieder durch ein anderes zu ihm Hinzugefügtes ein Seiendes sein und so ginge es ins Unendliche fort. Die Argumentation des Averroes bezieht sich zwar unmittelbar auf das unum, gilt aber auch vom ens.

Die zweite Ansicht ist die des Avicenna, demzufolge das Seiende, das ens, eine zu jedem, von dem es ausgesagt wird, hinzugefügte Bestimmtheit (dispositionem sive intentionem superadditam) bezeichnet. An dieser Theorie des Avicenna hat Averroes scharfe Kritik geübt. Avicenna, so führt er aus, hat sich einen schweren Irrtum zuschulden kommen lassen, indem er glaubte, daß das unum und das ens Bestimmtheiten, die zur Wesenheit eines Dinges hinzugefügt sind, seien. So wird nach Avicenna die Wesenheit eines Dinges ein ens, ein Seiendes genannt wegen einer zu ihr hinzutretenden Bestimmtheit ähnlich wie sie weiß oder schwarz genannt wird. Deshalb hat Avicenna behauptet, daß das ens ein Akzidens in dem sei, von dem es ausgesagt wird. Ähnlich lehrt auch Algazel an verschiedenen Stellen, auf welche Jakob von Viterbo kurz verweist, daß das Sein zu den Wesenheiten als Akzidens hinzutrete.

Diese Lehrverschiedenheiten bei Aristoteles und den arabischen Philosophen haben, wie Jakob von Viterbo weiter ausführt, auch eine Zersplitterung der Anschauungen der doctores moderni, der Scholastiker des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, über Wesenheit und Sein zur Folge gehabt. Er bemerkt, ehe er diese verschiedenen Theorien über essentia und esse im einzelnen behandelt, in terminologischer Hinsicht, daß esse und ens ein und dasselbe bedeuten, da beides den Akt des Existierens (actum existendi) bezeichnet. Wie nun das esse ein und dasselbe ist wie das existere, so ist auch ens so viel wie Existenz. So bezeichnet beides den gleichen Akt, es sei denn, daß

man das esse nominaliter nimmt. Dann ist es gleichbedeutend mit essentia, wie das legere nominaliter gefaßt dasselbe ist wie lectio. Doch das ist eine ungewöhnliche Ausdrucksweise. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird mit essentia das Ding selbst bezeichnet, dem der actus essendi zugeteilt wird. Jakob von Viterbo erklärt schließlich noch ausdrücklich, daß er hier in der nachfolgenden Darlegung unter essentia das Ding versteht, dem das esse zukommt, während er ens im Sinne von actus existendi nimmt.

Nunmehr gibt uns Jakob von Viterbo eine klare Übersicht über die zu seiner Zeit in dieser Frage herrschenden Anschauungen. Die eine Richtung bekennt sich zur Anschauung des Aristoteles und des Averroes, die ihnen sehr gut begründet erscheint, und lehrt, daß essentia und esse nur logisch und nach der Art des Bezeichnens (ratione et secundum modum significandi) sich unterscheiden, ähnlich wie currere und cursus, lucere und lux — damals allgemein hier in diesem Zusammenhang gebrauchte Analogien — oder nach den Worten des Augustinus wie sapere und sapientia. Wenn die Vertreter dieser Anschauung, so bemerkt unser Scholastiker zur Kritik, es so meinen würden, daß essentia unter dem Namen essentia denselben Akt bezeichnet wie esse, dann wäre ihre Ansicht ohne Widerspruch richtig. Aber sie wollen mehr sagen. Essentia besagt nach ihnen nicht bloß unter dem Namen essentia, sondern auch insofern damit die res, die quiditas, bezeichnet wird, sachlich dasselbe, was mit actus existendi bezeichnet wird. Darnach ist der actus essendi, der jedem Ding zukommt, real nicht von dem Dinge selbst verschieden.

Eine andere Richtung schließt sich an Avicenna und Algazel an und lehrt, daß das Sein von der Wesenheit sich nicht bloß logisch (ratione), sondern mehr als logisch unterscheide und daß das Sein etwas zur Wesenheit Hinzugefügtes besagt (quod esse dicit aliquid superadditum essentie). Diese Richtung hat aber wieder verschiedene Verzweigungen.

Eine Gruppe vertritt die Anschauung, daß das esse zur essentia eine gewisse Aktualität, die etwas Absolutes ist, hinzufügt, so daß das aktuale Sein etwas zu den Dingen, von denen man sagt, daß sie sind, Hinzugefügtes ist. Diese Aktualität kann als Akzidens der Dinge bezeichnet werden, von denen man sagt, daß sie sind. Sie ist indessen nicht ein Akzidens in dem Sinne, daß sie in Wirklichkeit ein Akzidens, etwas zur Gattung des Akzidens Gehöriges wäre, sie läßt sich ja eher zur Gattung der Substanz zurückführen, diese Aktualität wird vielmehr deshalb als Akzidens bezeichnet, weil sie etwas außerhalb der Wesenheit Stehendes ist. Diese Auffassung stimmt offensichtlich mit der des Avicenna überein und sie wird auch von ihren Vertretern mit vielen und auch stichhaltigen Gründen erhärtet. Avicenna hat zutreffend behauptet, daß das esse und ens ein Akzidens und etwas zur We-

senheit Hinzugefügtes besagen. Schlecht haltbar ist aber seine weitere Aufstellung, daß dieses ens sich in die zehn Prädikamente gliedert. Denn es wird nicht das ens im Sinne der actualitas, sondern im Sinne der essentia eines jeden Dinges in die zehn Kategorien geteilt.

Eine andere Gruppe lehrt, daß das esse etwas zur essentia hinzufügt, aber nicht etwas Absolutes, sondern etwas Relatives, die Beziehung zu Gott als der causa efficiens secundum actum. Sie sagen deshalb, daß das Sein zur Wesenheit etwas hinzufügt, was von dieser nicht real, sondern intentional verschieden ist (aliquid differens non re, sed intentione). Es läßt sich dieses differens intentione nicht entsprechend im Deutschen wiedergeben. Jakob von Viterbo findet an dieser Theorie eine Schwierigkeit. Wenn das esse zur essentia eine habitudo hinzufügt, warum wird dann, nachdem diese habitudo doch etwas Reales ist, der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nicht als ein realer bezeichnet? Dieses Hinzugefügte kann als Akzidens bezeichnet werden, insofern es extra rationem essentie ist, im Inhalt der Wesenheit nicht eingeschlossen ist, weshalb die Wesenheit auch ohne diese habitudo, ohne diese Bezogenheit gedacht werden kann. Auch diese Theorie spiegelt die Ansicht des Avicenna wider. Doch scheinen die Worte des arabischen Philosophen mehr zu sagen, daß nämlich das esse oder ens in jedem Geschaffenen als Akzidens bezeichnet wird, weil jedes Verursachte sein Sein von einem anderen hat.

Jakob von Viterbo faßt die bisher entwickelten Theorien noch einmal kurz zusammen. Nach der ersten Anschauung besagt das ens einfachhin die essentia jedes Dinges. Nach der zweiten Auffassung bezeichnet das ens, insofern es gleichbedeutend mit existere ist, eine zur Wesenheit hinzugefügte actualitas, die sich von ihr (von der essentia) real und absolut unterscheidet (ens significat quandam actualitatem superadditam differentem re absoluta secundum quod accipitur pro existere). Nach der dritten Theorie bezeichnet das Sein die Wesenheit eines jeden Dinges in ihrer Bezogenheit zu Gott, der causa efficiens in actu. Im Sinne der ersten Theorie schließt das ens an sich keinerlei Unvollkommenheit in sich, es sei denn, daß eine Bestimmung hinzugefügt wird, z. B. ens creatum. Hingegen scheinen nach der zweiten und dritten Theorie ens und esse eine Unvollkommenheit einzuschließen, weil nach der einen Ansicht das Sein eine inhärierende Aktualität, nach der anderen Ansicht die Beziehung zum bewirkenden Prinzip bedeutet. Im Lichte der ersten Theorie kann aus der Bezeichnung und Bedeutung des ens kein Unterschied zwischen dem geschaffenen und ungeschaffenen Sein ersehen werden, hingegen ist dies bei der zweiten und dritten Theorie der Fall.

An diese Theorien fügt Jakob von Viterbo noch eine vierte Ansicht an, die auch das ens als ein superadditum auffaßt, aber in einer anderen Form als dies bei der zweiten und dritten Anschauung der Fall ist. Er widmet dieser vierten Theorie eine sehr eingehende Darlegung, von der wir hier nur das Wesentlichste herausheben können. Es kann, so führt er aus, noch ein anderer Modus, wie das ens ein superadditum besagt, in Betracht gezogen werden. Zum Verständnis dieses Modus sind zwei Erwägungen vorauszuschicken. Einmal ist zu bemerken, daß kein geschaffenes Ding isoliert für sich allein (solitaria) existiert und nicht mit einem anderen Ding verbunden existiert, ja so nicht existieren kann. Das Akzidens existiert nur in der Verbindung mit der Substanz und die Substanz nur in der Verbindung mit dem Akzidens. Denn etwas ist schon dadurch, daß es geschaffen ist, nicht ein isoliert für sich bestehendes Seiendes. Denn jedes geschaffene Sein ist veränderlich, vergänglich, defektibel und zusammengesetzt. Es läßt sich aber keine Veränderung denken, ohne daß etwas von einem anderen getrennt wird und etwas mit einem anderen verbunden wird. Und zwar fordern Veränderung und Zusammensetzung nicht bloß die Verbindung mit etwas Relativem, eine in einer bloßen Beziehung zu etwas anderem bestehende Beziehung, sondern auch die Verbindung mit einem Absoluten. Denn die Veränderung läßt sich nicht durch bloße Relation verstehen und die Relation bewirkt auch keine Zusammensetzung mit ihrem Fundament. Sonach existiert kein geschaffenes Ding isoliert und nicht mit einem anderen verbunden, gleichviel ob es sich um eine Substanz oder um ein Akzidens handelt. So hat jedes geschaffene Sein etwas Absolutes, das etwas von ihm Verschiedenes und mit ihm Verbundenes ist und ohne welches es nicht existiert und auch kein ens oder existens genannt werden kann.

Fürs zweite ist zu erwägen, daß die geschaffenen Dinge, da sie miteinander durch die Wesenheiten verbunden sind, voneinander verschieden und getrennt trotz der genannten Verbindung verbleiben. Sie gehen nicht ineinander über und werden nicht miteinander vermischt. Daraus folgt, daß eine Realität als das Akzidens einer anderen Realität bezeichnet wird, insofern sie als etwas außerhalb derselben Bestehendes ein nicht in deren Wesensinhalt einbegriffenes Sein darstellt. Da nun kein Ding existiert ohne mit einem anderen verbunden zu sein, und da man so sagen kann, daß ein Ding zu einem anderen Ding hinzukommt und so nicht bloß das Akzidens für die Substanz ein Akzidens, sondern auch die Substanz für das Akzidens (in einem weiteren Sinne) ein Akzidens ist, deshalb wird man ganz allgemein behaupten dürfen, daß kein Ding existiert, außer es ist mit etwas ihm Hinzugefügten verbunden, das für dasselbe ein Akzidens ist. Das entspricht auch der Auffassung Avicennas,

derzufolge das ens etwas absolutes Hinzugefügtes und eine akzidentelle Disposition besagt. Somit ist jedes Ding ein ens durch etwas ihm Hinzugefügtes, das für dasselbe ein Akzidens ist. Indessen ist zu beachten, daß in dem Satze: quelibet res ens per aliquid sibi superadditum die Präposition per bald Verbindung und Kausalität zugleich besagt und in diesem Sinne existiert das Akzidens durch die Substanz, bald aber bloß die Verbindung und nicht die Kausalität bezeichnet und auf diese Weise existiert die Substanz durch das Akzidens, weil sie nämlich ohne dieses nicht existiert.

Wenn nun auf Grund dieser Erwägungen gefragt wird, was das ens oder esse bezeichnet, so ist darauf zu antworten: Hauptsächlich und in erster Linie bezeichnet es das Ding, welches ein ens genannt wird und welchem der actus essendi zukommt, in zweiter Linie bezeichnet es jenes Hinzugefügte, jenes superadditum, durch welches ein Ding ein ens genannt wird, insofern es mit ihm verbunden ist. Freilich ist unter dem superadditum nicht jenes und dieses Bestimmte, Determinierte zu verstehen, sondern es wird ganz allgemein ein Ding ein ens genannt, insofern es mit all dem verbunden ist, ohne was es nicht existieren kann. Wenn deshalb gesagt wird, daß ein Ding durch etwas ihm Hinzugefügtes ein ens ist, so ist unter diesem superadditum all das zu verstehen, ohne was ein Ding, das ein ens genannt wird, im Reiche des Wirklichen nicht gefunden werden kann. Jakob von Viterbo verbreitet sich noch länger über diese Theorie und sucht zu zeigen, daß sie den Wahrheitsgehalt der zweiten und dritten Theorie in sich schließe und zugleich diese Theorien ergänze und berichtige und nimmt auch Stellung zu einer Schwierigkeit, welche gegen diese Theorie erhoben werden kann. Ich kann hier auf diese Einzelheiten nicht eingehen und muß mich begnügen das Schlußergebnis, in welchem unser Scholastiker seine ausführlichen Darlegungen über die ratio entitatis in creaturis zusammenfaßt, anzuführen. Aus all unseren Ausführungen, bemerkt er, ergibt sich, daß das Wort ens in erster Linie und vorzüglich ein superadditum, etwas jedwedem Dinge Hinzugefügtes bedeutet, mag man mit der einen Theorie das Sein als eine den Dingen hinzugefügte Aktualität auffassen oder mit der dritten Theorie mit dem Sein die Wesenheit des Dinges in ihrer Bezogenheit zur göttlichen Wirkursache bezeichnet sein lassen oder mag man sich der vierten und letzten Theorie anschließen, derzufolge das ens die Wesenheit bezeichnet, insofern diese mit einem superadditum verbunden ist und zwar nicht mit einem bestimmten, sondern mit all dem, ohne was es im Bereiche des Wirklichen nicht gefunden werden kann. Gleichviel welcher von diesen Theorien man den Vorzug gibt, so viel ist klar, daß jedes geschaffene Ding nur durch etwas zur Wesenheit Hinzugefügtes, durch ein superadditum ein ens ist, aber nicht durch die Wesenheit selbst.

Die erste Theorie, die sich auf Aristoteles und Averroes beruft und zwischen Wesenheit und Dasein nur einen rein logischen Unterschied annimmt, scheint allerdings anzunehmen, daß jedes geschaffene Ding durch seine Wesenheit ein ens ist. Es ist diese Theorie deshalb, wenn sie das wirklich meint, was der Wortlaut ihrer Formulierung ankündigt, nicht die richtige Lösung des Problems.

Jakob von Viterbo hat auch in seinen handschriftlich weitverbreiteten Quodlibeta (Quodl. I, 4) in der quaestio: utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis diese metaphysischen Fragen vom Unterschied von essentia und esse erörtert. Die Darlegungen, die teilweise wörtlich an die von uns behandelte quaestio anklingen, sind dort noch eingehender. Namentlich ist da viel ausführlicher das dubitabile jeder Theorie hervorgehoben. Geschichtlich interessant ist, wie ich schon an einer anderen Stelle hervorgehoben habe,[15] die Form, in der Jakob von Viterbo zu der zweiten Theorie, derzufolge das esse ein actualitas essentie superaddita ist, Stellung nimmt. Er bemerkt, obschon er gewisse Bedenken gegen diese Auffassung hat, doch von ihr: Negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, precipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum altissimum intellectum, quem de illo et de multis aliis theorematibus habuerunt, ego et mei similes ascendere et pervenire non sumus idonei. Wir dürfen in diesen Worten einen Hinweis auf die Lehre des Aegidius von Rom sehen, in welchem Jakob von Viterbo in Dankbarkeit seinen Lehrer verehrt, und auf Thomas von Aquin, gegen den er eine glühende Verehrung besaß. Wir können in diesen Worten auch ein Zeugnis dafür sehen, daß Thomas von Aquin einen realen Unterschied von Wesenheit und Existenz gelehrt hat. Von philosophiegeschichtlichem Interesse ist in den Darlegungen des Jakob von Viterbo auch die Art und Weise, wie er die Lehre vom Unterschied von Wesenheit und Existenz mit der aristotelischen und arabischen Philosophie in Beziehung bringt. Darnach vertreten Aristoteles und Averroes einen bloß logischen Unterschied, während Avicenna und Algazel einen realen Unterschied in dem Sinne lehren, daß das esse zur essentia als eine actualitas superaddita, als eine Art von Akzidens hinzukommt. Die Vertreter der Artistenfakultät wie Siger von Brabant, Boetius von Dacien und eine Reihe anonymer Metaphysikkommentare sind der Ansicht, daß Aristoteles und Averroes nur einen logischen Un-

[15] M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 162—176. Ich habe hier den einschlägigen Text des Jakob von Viterbo aus Cod. Erlang. 368 fol. 130r—132r ediert.

terschied lehren und schließen sich teilweise dieser Auffassung an, wobei sie mehrfach gegen Albert den Großen, Thomas von Aquin und Aegidius von Rom als die Vertreter des realen Unterschiedes Stellung nehmen. Ich werde in einer umfangreichen Untersuchung über die Lehre vom Unterschied von Wesenheit und Existenz in der Philosophie der Artistenfakultät an der Hand zahlreicher ungedruckter Texte diese für die Geschichte der scholastischen Metaphysik recht bedeutsamen Dinge weiter verfolgen. Die von Jakob von Viterbo an dritter Stelle behandelte Theorie, wonach das ens ein superadditum zur essentia in dem Sinne ist, daß es die Bezogenheit der Wesenheit zur göttlichen Wirkursache bezeichnet, diese Theorie ist die Lehre des Heinrich von Gent und seiner Schule. Wir müssen jetzt wieder zu den Gedankengängen Jakobs von Viterbo in unserer quaestio zurückkehren.

Nachdem so Jakob von Viterbo die ratio entitatis im Bereich des Geschöpflichen bestimmt hat, geht er im nächsten Hauptpunkt der quaestio auf die Verschiedenheiten zwischen dem geschöpflichen und göttlichen Sein ein, um dann die Hauptfrage, ob Gott wahrhaft ein ens, ein Seiendes ist, lösen zu können. Die erste Verschiedenheit ergibt sich ohne weiteres aus den vorausgegangenen Ausführungen über das geschöpfliche Sein. Das geschaffene Ding ist ein ens durch ein mit ihm verbundenes absolutes superadditum. Bei Gott ist dies nicht der Fall. Das Sein ist in den Geschöpfen ein Akzidens, hingegen ist in Gott das Sein das göttliche Wesen selbst. Gott ist das wesenhaft Seiende durch seine Wesenheit (est ens essentialiter per essentiam suam), das geschaffene Ding hingegen ist ein Seiendes in akzidenteller Weise durch etwas ihm Hinzugefügtes.

Aus dem Gesagten ergibt sich sofort eine zweite Verschiedenheit. Das geschaffene Seiende ist ein ens durch die Beziehung zu einem agens. Das göttliche Sein ist ohne eine solche Beziehung. Denn dasjenige, was ein ens ist durch die Verbindung vieler Momente, erheischt eine verbindende Ursache. Das ist aber ein agens. Gott ist aber ein ens ohne Verbindung mit etwas anderem, also auch ein ens ohne Beziehung zu etwas anderem. Diese beiden ersten Verschiedenheiten lassen sich auf eine einzige zurückführen, nämlich: Das geschaffene Seiende ist ein ens per aliud, das göttliche, Gott aber ist ein ens per se. Jakob von Viterbo benützt hier zur näheren Erklärung dieser beiden in eine einzige zusammenfließenden Verschiedenheiten eine Stelle aus dem Monologium des heiligen Anselm. Darnach kann in dem Satze creatura est ens per aliud das per aliud in einem dreifachen Sinne verstanden werden, als ein per aliud entweder per materiam oder per efficiens oder per aliquod aliud adiunctum, mit anderen Worten als ein per aliud im Sinne entweder von in alio oder ab alio oder cum alio. Im ersten Sinne ist nicht jedes geschöpf-

liche Ding ein ens per aliud, sondern nur diejenigen Dinge, die in einem anderen als in einem Subjekte oder in einer Materie sind. Im zweiten und dritten Sinne aber ist alles Geschöpfliche ein ens per aliud. Das esse in alio und cum alio bezieht sich auf die erste der genannten Verschiedenheiten zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Sein, das esse ab alio nur auf die zweite Verschiedenheit.

Die dritte Verschiedenheit besteht darin, daß das göttliche Sein ein ens totale et illimitatum ist, ein ganzes und unbeschränktes Sein. Denn Gott wird nicht ein Seiendes durch die Verbindung mit etwas, sondern im absoluten Sinn genannt. Das geschaffene Seiende aber ist ein ens partiale et limitatum, ein geteiltes und begrenztes Sein, weil es ein ens nicht absolute, sondern durch die Verbindung mit etwas anderem ist.

Die vierte Verschiedenheit ist darin zu sehen, daß Gott ein ens immutabile, ein unveränderliches Sein, ist. Denn dasjenige, in welchem keine Zusammensetzung aus diesem und jenem ist, ist unveränderlich, da ja jede Veränderung dadurch, daß etwas von einem anderen getrennt wird, zustande kommt. Jedes geschaffene Sein ist veränderlich, da es Akzidenzien besitzt, die der Ausgangspunkt von Veränderung sind.

Aus diesen Verschiedenheiten läßt sich klar ersehen und bestimmen, welches die ratio entis bei Gott und bei den geschaffenen Dingen ist. Bei den Geschöpfen bezeichnet das ens etwas mit einem anderen Verbundenes, das in Beziehung zu einem agens steht, etwas Begrenztes, Geteiltes und Veränderliches, bei Gott hingegen etwas Absolutes ohne Bezogenheit auf etwas anderes, etwas Unbegrenztes und Unabänderliches. Wenn also diese ratio entitatis in Gott eine höhere ist als die ratio entitatis in den Geschöpfen, dann folgt von selber, daß Gott wahrhaft ein ens, ein Seiendes ist, indem er die ratio entitatis im vollen und vollkommenen Sinne ohne irgend welche Verminderung besitzt. Damit ist Jakob von Viterbo bei der definitiven Lösung der Frage: utrum Deus sit vere ens angelangt. Auf Grund der ausführlichen vorausgehenden Darlegungen kann er im nächsten Punkte der quaestio den Beweis dafür, daß Gott wahrhaft und wirklich ein ens ist, in Kürze erbringen. Dasjenige ist wahrhaft ein Seiendes, ein ens, was ein absolutes Seiendes und nicht erst durch Hinzufügung von etwas ein ens ist, was weiter rein ein Seiendes ohne Bezogenheit auf etwas ist, was ein unbegrenztes und unveränderliches Sein ist. Denn etwas kommt einem Subjekt in einem wirklicheren und wahreren Sinne zu, wenn es ihm absolut und nicht durch Hinzufügung von etwas eignet, wenn es ihm nicht durch Beziehung zu einem agens zukommt, wenn es ihm ganz und unbeschränkt und unveränderlich und nicht in einer bloß teilweisen, begrenzten und wandelbaren Form innewohnt. Das ens kommt

aber Gott in dieser vollkommensten Form zu. Also ist Gott wahrhaft und wirklich ein ens.

Unser Scholastiker schließt an diesen kurzen Beweis seiner Hauptthese noch eine Bemerkung erkenntnistheoretischer Art an. Wenn auch gesagt wird, daß Gott in den angegebenen vollkommensten Formen ein ens ist, so kann er doch von uns nicht erkannt werden so, wie er ist, sondern wir erkennen ihn auf eine geschöpfliche Art. So denken wir ihn. So ist unser Gotteserkennen nicht beziehungslos, obschon wir durch unseren Intellekt erkennen, daß Gott ohne Beziehung ist. Deshalb werden alle Namen von Gott im uneigentlichen Sinne bejaht und im eigentlichen Sinne verneint, wenn man den modus significandi, die Art und Weise der unmittelbaren Bedeutung der Namen, welche dem Bereiche des Geschöpflichen entnommen ist, ins Auge faßt. So haben unsere Begriffe von Gott nach der Art und Weise unseres menschlichen Denkens und unseres sprachlichen Ausdruckes ihre unmittelbare Grundlage im Geschöpflichen, während sie in Bezug auf den erkannten Gegenstand ihr Fundament in Gott haben. Deshalb ist Gottes Wesenheit nicht das unmittelbare, sondern nur das mittelbare Fundament unserer Gottesvorstellungen. So will Jakob von Viterbo seine These, daß Gott ein vere ens ist, erkenntnistheoretisch klären und erklären, indem er zwischen dem Inhalt und zwischen der Form unserer Gotteserkenntnis unterscheidet. Inhaltlich zeigt sich Gott uns als ein ens in einem wahren und unendlich vollkommeneren, zugleich unendlich wahreren Sinne als die Geschöpfe etwas Seiendes sind, hingegen ist die Form unseres Denkens über Gott mit den Unzulänglichkeiten und Bedingtheiten unseres menschlichen, unmittelbar aus dem Geschöpflichen entnommenen Erkennens behaftet.

Der übrige Teil unserer quaestio ist mit der Lösung von Einwänden gegen seine These von der Wirklichkeit des göttlichen Seins ausgefüllt. Nicht weniger als achtzehn Einwände werden zuerst angeführt und dann einzeln gelöst. Eingeleitet wird dieser Teil der quaestio mit den Worten: Arguebatur mihi ad questionem, quod Deus non sit vere ens. Diese Wendung läßt ersehen, daß es sich hier nicht um selbstgemachte fingierte Argumente handelt, sondern daß wir es mit Objektionen zu tun haben, welche von anderen unserem Autor bei Disputationen gemacht wurden. Ich habe hier nicht den genügenden Raum zur Verfügung, um diese sämtlichen Argumente im einzelnen aufzuführen und zu beurteilen. Ich kann nur ein paar der wichtigsten herausgreifen.

Der erste Einwand ist folgender. Wenn Gott wahrhaft ein ens wäre, dann wäre nichts Außergöttliches wahrhaft ein ens. Dieser Schlußsatz ist falsch, also ist auch der Vordersatz unrichtig. Die Folgerichtigkeit läßt sich so erklären. Wenn das vere ens zugleich Gott und dem Außergöttlichen zukommen



würde, dann käme es beiden durch irgend eine gemeinsame Natur zu. Nichts ist aber für Gott und die Geschöpfe gemeinsam, da dies früher als Gott das absolut Erste sein müßte. Die Falschheit des Schlußsatzes liegt auch auf der Hand, da das Außergöttliche entweder Substanz oder Akzidens ist. Substanz und Akzidens sind aber etwas wahrhaft Seiendes, da das ens in Substanz und Akzidens sich gliedert.

Aus der langen Erwiderung auf diesen Einwand hebe ich die metaphysisch bedeutsamste Partie heraus. Es muß daran festgehalten werden, daß das Geschöpf auf irgend eine Weise wahrhaft ein ens ist und daß auch Gott wahrhaft ein ens ist und daß dieses esse vere ens sowohl Gott als dem Geschöpfe etwas Gemeinsames ist und daß hieraus keineswegs unmögliche Schlußfolgerungen sich ergeben. Man kann eine dreifache Gemeinsamkeit (communitas) unterscheiden. Die erste ist die communitas unius rei. In dieser Weise ist die eine göttliche Wesenheit den drei Personen gemeinsam. Die zweite Gemeinsamkeit ist die communitas unius rationis, die Gemeinsamkeit der Universalien. Der Allgemeinbegriff, gleichviel ob Gattungs- oder Artbegriff, ist ein unum secundum rationem, aber nicht ein unum secundum rem. Der Allgemeinbegriff ist nämlich aus der Gleichförmigkeit und Ähnlichkeit mehrerer individuell voneinander verschiedener Dinge hergenommen. Die dritte Gemeinsamkeit ist die communitas attributionis, in der etwas dem einen Subjekt in erster Linie und absolut und einem anderen Subjekt in Hinordnung auf jenes erste Subjekt und deswegen in geringerem Grade zukommt. In diesem Sinne kann man von einer communitas entis sowohl in Bezug auf Substanz und Akzidens wie auch in Bezug auf Gott und die Geschöpfe reden. Der Begriff ens wird deshalb von Gott und den Geschöpfen im analogen Sinne ausgesagt. Die ratio entitatis ist eine andere in Gott und eine andere in den Geschöpfen, sie kommt Gott proprie und principaliter, den Geschöpfen hingegen in Hinordnung auf Gott und deshalb deficienter und minus proprie zu. Es besteht sonach hier eine communitas ordinis et attributionis. Der Begriff ens wird also nach Jakob von Viterbo von Gott und den Geschöpfen im Sinne der analogia attributionis ausgesagt. Bei der analogia attributionis bezieht sich der mit dem gemeinsamen Wort ausgedrückte Begriff zwar auf alle analogen Glieder, aber der objektive Inhalt dieses Begriffes ist nur in einem einzigen Gliede im vollen und eigentlichen Sinne realisiert. Der Augustinertheologe weicht hier von Thomas von Aquin ab, der die Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, im Sinne der analogia proportionalitatis bestimmt. Bei dieser ist der durch das gemeinsame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht in einem einzigen, sondern in allen Gliedern der

Analogie auf eine ein Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weise realisiert.

Von den anderen Einwänden will ich noch einen einzigen kurz besprechen. Der neunte Einwand ist folgender. Gott könnte ein vere ens nur genannt werden, insofern er als Prinzip des Seienden, insofern es ein Sein ist (principium entis inquantum est ens), aufgefaßt wird. Es kann aber kein Prinzip des Seienden geben, insofern es ein Seiendes ist, also ist Gott auch nicht das Prinzip des Seienden, folglich ist er auch nicht ein wahrhaft Seiendes. Daß es kein Prinzip des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, gibt, läßt sich so begründen. Ein und dieselbe Ursache verleiht einem Dinge, z. B. dem Sokrates (Sortes), daß es ein ens ist und daß es ein individuelles Wesen (Sokrates) ist. Wenn wir also eine Ursache des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, annehmen, da wäre diese die Ursache alles anderen. Damit wäre jede andere Kausalität ausgeschaltet und wären alle anderen Ursachen überflüssig. Zur Lösung dieses Einwandes betont unser Autor zunächst, daß Gott in sich selbst, in se, nicht bloß insofern er principium entis inquantum est ens ist, ein ens genannt wird. Freilich wird er von uns als ens erkannt und benannt, insofern er Prinzip des geschaffenen Seins ist. Weiterhin ist es unrichtig zu behaupten, daß es kein principium entis inquantum est ens geben kann. Gott ist die Ursache des Seienden, insofern es ein Seiendes ist, es wird aber damit die geschöpfliche Kausalität keineswegs aufgehoben, da sowohl Gott wie auch die geschöpfliche Ursache die ganze Wirkung hervorbringen, jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten.

Die Einwände, welche Jakob von Viterbo anführt und widerlegt, wollen erweisen, daß Gott kein vere ens ist. Sie spiegeln ohne Zweifel Theorien wider, die zur Zeit, da unser Augustinertheologe an der Pariser Universität lehrte, dort ihre Vertreter gefunden haben. Diese Einwände erinnern an Beweise, welche Meister Eckhart in der im Cod. 1071 zu Avignon erhaltenen Pariser quaestio: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? für seine Theorie von der Seinslosigkeit Gottes vorbringt.[16] So benützt er die Lehre von der analogia attributionis, um darzutun, daß der Begriffsinhalt des ens formaliter nur in den Geschöpfen realisiert ist, daß nur die Geschöpfe ein Sein haben und etwas Seiendes sind, daß hingegen Gott kein Sein hat und nichts Seiendes ist. Weiterhin sucht Eckhart daraus, daß Gott Prinzip und Ursache alles Seienden und des Seins selbst ist, zu erweisen, daß er selber nicht ein Seiendes ist, kein Sein hat. Zu dem Satze: Deus est vere ens, dem Jakob von

[16] M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts, 48—68, 101 bis 104.

Viterbo eine so umfangreiche quaestio widmet, stehen die Sätze in der genannten Pariser quaestio des Meisters Eckhart in diametralem Gegensatz: Deus est intellectus et intelligere et non est ens vel esse. Deo non convenit esse nec ens, sed est aliquid altius ente. Er begründet dies damit, daß das intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Ich habe auf Zusammenhänge der eckhartischen Lehre von der Seinslosigkeit Gottes mit der 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzten Στοιχείωσις θεολογική des Proklos aufmerksam gemacht, in der die Gottheit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Erhabenheit über das Sein betrachtet wird. J. Koch hat den Moreh Nebuchim des Moses Maimonides, „des vielleicht radikalsten Vertreters der sogenannten negativen Theologie", als eine bisher nicht beachtete Quelle der metaphysischen Gedankengänge des deutschen Mystikers erwiesen.[17] In Eckharts Lehre, daß das Denken etwas Höheres und Früheres als das Sein ist und deshalb in Gott die Grundlage des Seins ist, „regt sich," wie E. Hirsch[18] bemerkt, „tatsächlich nichts Geringeres als ein Stück des deutschen Idealismus".

Daß Meister Eckhart in der für uns hier in Betracht kommenden Pariser Quaestio tatsächlich die Seinslosigkeit Gottes gelehrt hat, ergibt sich nicht nur aus dem klaren unzweideutigen Text und Kontext, den nur eine ganz gewaltsame und tendenziöse Interpretationsmethode in einem anderen Sinne erklären und wenden kann, sondern auch aus der gegen Meister Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona. Hier befindet sich unter den „rationes Equardi", gegen welche der Franziskanertheologe Stellung nimmt, auch der Satz: quod Deus est intelligere et non esse. Zur Kritik und Widerlegung dieses Satzes bemerkt Gonsalvus kurz: „Dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam." Die Unterscheidung quantum ad modum significandi und quantum ad rem significatam, die uns oben auch bei Jakob von Viterbo begegnet ist, spricht ganz klar den Fehler Meister Eckharts bei Handhabung der sogenannten negativen Theologie aus. Die negative Theologie, die in der Franziskanerscholastik, bei Thomas von Aquin, bei Albert dem Großen und selbst bei dessen neuplatonisch eingestelltem Schüler Ulrich von Straßburg ein methodisches Prinzip und eine erkenntnistheoretische Sicherstellung ist, wird von Meister Eckhart in der für uns in Betracht kommenden Pariser Quaestio

[17] J. Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 1928.

[18] Theol. Lit.-Ztg. 53 (1928), 43.

auf das inhaltliche metaphysische Gebiet übertragen. Der Begriff des Seins, des Seienden, wird, weil er unserem Denken im Bereiche des Geschöpflichen als mit endlichen Unvollkommenheiten und Unzulänglichkeiten verbunden realisiert sich zeigt und in dieser Form als auf Gott nicht übertragbar erscheint, auch nach seinem von diesen geschöpflichen Bedingtheiten losgelösten Inhalt von Gott negiert. Dieses ist nicht die negative Theologie, wie sie in den Abhandlungen De divinis nominibus der großen scholastischen Summen herausgearbeitet ist, sondern eine von neuplatonischen Einflüssen herrührende Übersteigerung der negativen Theologie.

XIX.

EINZELGESTALTEN AUS DER MITTELALTERLICHEN DOMINIKANER- UND THOMISTENTHEOLOGIE.

1. ÄGIDIUS VON LESSINES.

Ägidius von Lessines, ein belgischer Dominikaner, ist eine der markantesten Gestalten der ältesten Thomistenschule. Nur wenig sichere Nachrichten besitzen wir über seinen Lebensgang.[1] Aus dem belgischen Ort Lessines gebürtig, ist er vielleicht zu Valenciennes in den Dominikanerorden eingetreten.[2] Da er im Stamser Katalog als „bacularius in theologia" bezeichnet wird, hat er ohne Zweifel in Paris studiert, ohne seine Studien mit dem Grade eines Magisters der Theologie abzuschließen. Petrus de Prussia hat in seiner Lebensbeschreibung des Albertus Magnus einen Brief eines Fr. Aegidius Ord. Praed. an Albert den Großen teilweise veröffentlicht, der also beginnt: „Venerabili in Christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam Ratisponensi, fr. Aegidius Ord. Praed. licet indignus cum salute glorificare Deum in doctrinis. Articulos, quos in scolis proponunt magistri Parisius, qui in philosophia maiores reputantur, vestre paternitati tamquam vero intellectuum illuminatrici transmittere dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interminaretis. Primus est, quod intellectus

[1] Über Ägidius von Lessines siehe Quétif-Echard I, 370—373. B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II[2], 39—41. H. Denifle, Archiv usw. II, 238 (Stamser Katalog): Fr. Egidius de Litinis (Lisiniis), bacularius in theol., scripsit duos libros de unitate formarum. Item plura scripsit de astrologia. Wie Denifle in einer Fußnote bemerkt, schreibt der Katalog von Laurentius Pignon für astrologia theologia und fügt noch bei: Et unum tractatum composuit de usuris. Weiter handeln über Ägidius von Lessines P. Mandonnet, Siger de Brabant I[2], 105 bis 107 und besonders M. De Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 68—80. Derselbe, Histoire de la philosophie médiévale[4], II, Paris-Louvain 1925, 42—43 und erschöpfend in: Le traité „De unitate formae" de Gilles des Lessines (Les Philosophes Belges I), Louvain 1901. In der der Textedition vorangehenden Etude sind Kapitel 4 und 5 der Persönlichkeit des Ägidius von Lessines gewidmet (59—89), während das 6. Kapitel (90—120) eine Inhaltsanalyse seiner Schrift De unitate formae bietet. P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I, Paris 1933, 127—128 (Verzeichnis seiner Werke mit Angabe der Handschriften).

[2] F. Ehrle, Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum I, 146.

omnium hominum est unus et idem numero."[3] Albert der Große hat dem Ersuchen seines Ordensgenossen, diese viel diskutierten philosophischen Sätze einer kritischen Prüfung zu unterziehen, entsprochen und die Schrift De quindecim problematibus geschrieben. Mandonnet hat in zwei Münchener Handschriften (Clm. 453 und Clm. 8001) diese Arbeit des Albertus entdeckt und dieselbe zugleich mit dem Briefe des Ägidius, der in beiden Codices dem Traktat Alberts vorangeht, veröffentlicht.[4] Eine dritte Handschrift findet sich im Cod. 1549 N XXXV (fol. 55r—56v) der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag. Mandonnet hat auch nachgewiesen,[5] daß dieser Brief vor dem 10. Dezember 1270, wahrscheinlich um Ostern 1270, geschrieben ist. Denn die ersten dreizehn Sätze in diesem Briefe, welche mit den am 10. Dezember 1270 verurteilten dreizehn averroistischen Thesen zusammenfallen, erscheinen noch als Gegenstand freier Diskussion. Die beiden letzten Sätze, welche im Briefe des Ägidius als Gegenstand der Diskussion aufgeführt sind, gehören dem thomistischen Lehrkreis an, ein deutlicher Beweis dafür, daß der Vorstoß der augustinischen Richtung an der Pariser Hochschule sich nicht bloß gegen den averroistischen Peripatetismus des Siger von Brabant und seines Anhanges, sondern auch gegen den christlichen Aristotelismus Alberts des Großen und noch mehr des heiligen Thomas von Aquin richtete. Verschonte noch das am 10. Dezember 1270, also zur Zeit, als Thomas seine zweite Pariser Lehrtätigkeit begonnen hatte und durch seine Schrift De unitate intellectus contra Averroistas den Monopsychismus der Pariser Averroisten aus den Angeln hob, erflossene Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris die vom traditionellen Augustinismus abweichenden thomistischen Eigenlehren, so finden sich im zweiten Verurteilungsdekret dieses Pariser Bischofs vom 7. März 1277 und unter den von Robert von Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, am 18. März 1277 verurteilten Thesen bekanntlich auch Lehrsätze des heiligen Thomas von Aquin.

Der Dominikaner Ägidius, der 1270 den Brief an Albert den Großen nach Köln schrieb, wird von Quétif-Echard mit großer Reserve als Ägidius von Lessines angesprochen und noch Denifle[6] versieht diese Gleichsetzung mit einem Fragezeichen. M. De Wulf und Mandonnet, denen auch B. Geyer beipflichtet,[7] stellen diese Identität als geschichtliche Tatsache hin. Die innigen

[3] Petrus de Prussia, Vita b. Alberti cap. 32. Antverpiae 1621. Vgl. auch Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 487 n. 432.

[4] P. Mandonnet, Siger de Brabant II², 27—52.

[5] A. a. O. I², 105—107.

[6] Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 487 Anm.

[7] Überweg-Geyer 534.

Beziehungen zu Albert dem Großen, die uns sowohl aus dem Briefe von 1270 wie auch der sicher Ägidius von Lessines zugehörigen Schrift De unitate formae entgegentreten, sind hiefür ein triftiger Grund. Dem: „Venerabili in Christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam Ratisponensi" im Briefe von 1270 läßt sich aus der Abhandlung De unitate formae des Ägidius von Lessines der Satz gegenüberstellen:[8] „Haec est positio multorum magnorum et praecise domini Alberti, quondam Ratisponensis episcopi, ob cuius reverentiam rationes praedictam positionem confirmantes addidimus." M. De Wulf hält Ägidius von Lessines für einen Schüler Alberts des Großen und vermutet, daß er dies nach 1262 in Köln gewesen sei.[9] Läst sich darüber natürlich mangels hinreichender äußerer Bezeugung nichts ganz Sicheres sagen, so ist doch Ägidius von Lessines ohne Zweifel eine Albert dem Großen und Thomas von Aquin zugleich persönlich und sachlich nahestehende Denkergestalt gewesen. Die Beziehungen zu Albert dürften die älteren und früheren sein, während diejenigen zu Thomas von Aquin nicht vor dessen zweite Pariser Lehrtätigkeit zurückreichen dürften. Wenn der 1270 an Albert den Großen schreibende Fr. Aegidius Ord. Praed. Ägidius von Lessines gewesen ist, dann hat dieser mit Thomas von Aquin im Kloster St. Jacques zu Paris zusammengelebt. Jedenfalls steht Ägidius von Lessines sachlich mitten in der Gedankenwelt des Aquinaten. Ein sprechender Beweis hiefür ist seine Abhandlung De unitate formae, die zwar Thomas von Aquin nirgends mit Namen nennt, wiewohl sie Alberts des Großen in der soeben erwähnten warmen Weise gedenkt, die aber eine schwer angegriffene Eigenlehre des Aquinaten, die Lehre von der Einheit der substantialen Form, ebenso entschieden wie tiefgründig verteidigt. Wir wollen die methodischen Hauptzüge dieser bedeutsamen Schrift kurz würdigen.

Der Traktat De unitate formae des Ägidius von Lessines, von dem schon Hauréau einzelne Bruchstücke veröffentlicht und beurteilt hat, ist von De Wulf auf Grund zweier Handschriften, des Cod. 15962 der Pariser Nationalbibliothek und des Cod. 873—885 der Bibliothèque royale zu Brüssel in einer kritischen Edition zugänglich gemacht und durch eine vorangehende Untersuchung philosophiegeschichtlich beleuchtet worden. Die Pariser Handschrift,[10] welche unmittelbar zuvor auch die quaestio de gradu formarum des Franziskaners Richard von Middletown, also ein wissenschaftliches Gegenstück der Franziskanerschule enthält, gibt in einer Randbemerkung den Zeitpunkt an, in welchem Ägidius von Lessines seine Arbeit fertig-

[8] M. De Wulf, Le traité usw. 38.

[9] A. a. O. 68.

[10] Dieselbe ist ausführlich beschrieben bei B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits de la bibliothèque nationale V, 65—72.

gestellt hat: Juli 1278. Die Abhandlung De unitate formae unseres Dominikaners stellt zugleich mit dem temperamentvoll gehaltenen Liber contra gradus et pluralitatem formarum des Augustiners und Thomasschülers Ägidius von Rom [11] die älteste Verteidigungsschrift der thomistischen Lehre gegen die Verurteilungen von 1277 vor. Ägidius von Lessines nennt sogar eigens den Cantuariensis, den damals noch lebenden Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, und berichtet über die Unzukömmlichkeiten (inconvenientia), die nach der Annahme Roberts aus der Einheit der Form gerade auf christologischem Gebiete sich ergeben. A. Birkenmajer, der aus Cod. lat. 1536 der Wiener Nationalbibliothek den vorher unedierten Schlußteil des bekannten Briefes des Erzbischofs an Peter von Conflans veröffentlicht hat, erbringt den Nachweis dafür, daß Ägidius von Lessines Schritt für Schritt diesen Ausführungen des Erzbischofs von Canterbury folgt und mit denselben sich auseinandersetzt.[12]

Hauréau [13] gewinnt aus der Schrift De unitate formae den Eindruck, daß Ägidius von Lessines einer der begeistertsten Schüler des heiligen Thomas gewesen ist, in den scholastischen Materien sehr bewandert war und ein großes Geschick besaß, schwierige Streitfragen zu lösen. M. De Wulf [14] rühmt dieser Schrift eine gründliche Kenntnis der scholastischen Terminologie nach und findet die Darstellungsform als sehr konzis, aber auch als dunkel.

Indessen rechtfertigt doch der ganze scharf gegliederte und durchsichtig gehaltene Aufbau und Gedankengang der Untersuchung, der in der Einleitung skizziert ist, das Urteil B. Geyers,[15] daß des Ägidius Hauptwerk De unitate formae eine klar durchdachte Schrift ist. Die Schrift ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Theorie von der pluralitas formarum. Er gibt zuerst eine Darlegung dieser gegnerischen Lehre (per modum narrationis), unterrichtet uns sodann über die Beweise, welche für diese

[11] Vgl. P. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276—1291). Revue des sciences philosophiques et théologiques IV (1910), 489ff. M. Chossat, Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant II. Revue de philosophie 1914, Juillet, 43ff.

[12] A. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Münster 1922, 36—69: Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Ägidius von Lessines. De Wulf, Le traité usw. 13. Robert Kilwardby hat auch eine Abhandlung De unitate formarum geschrieben. Vgl. Denifle, Archiv II, 236.

[13] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II 2, 33: Ce fut, toutefois, un des plus fervents disciples de saint Thomas, très versé dans les matières scolastiques et très habile à résoudre les questions obscures de la controverse.

[14] M. De Wulf, a. a. O. 84: Le style dénote une connaissance approfondie de la terminologie scolastique: la phrase est concise, et parfois obscure à force d'être raccourcie.

[15] Überweg-Geyer a. a. O.

Theorie vorgebracht werden (per modum probationis), sowohl vom logischen wie auch vom naturphilosophischen Standpunkte aus. Schließlich werden auch die dogmatischen Bedenken, welche gegen die Lehre von der Einheit der substantialen Form geltend gemacht werden, entwickelt. Es gehören diese Schwierigkeiten der Schöpfungslehre, Christologie und Soteriologie sowie der Eucharistielehre an. Der zweite Hauptteil gibt eine eingehende Darstellung der Lehre von der Einheit der substantialen Form im Zusammenhang mit der ganzen Auffassung von Materie und Form, wie sie bei Thomas und seiner Schule sich gebildet hat. Es zeugt von methodischem Empfinden und ist zugleich der Arbeitsweise des Aquinaten entsprechend, wenn Ägidius am Anfang dieses Teiles die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „forma" sorgfältig untersucht und auseinanderhält. Er ist sich vollauf bewußt, daß die klare Einsicht in die verschiedenen Bedeutungen für ein sicheres Eindringen in die Sachverhalte von großem Belange ist. Wie ein Wanderer bei einer Wegkreuzung, an der zwei oder drei Wege auseinander führen, häufig irregeht, so gerät auf dem Wege der Wissenschaft der Erforscher der Wahrheit durch die Viel- und Verschiedendeutigkeit der Namen auf falsche Fährte.[16] Der dritte Teil gibt die Begründung der Lehre von der Einheit der Form. Zuerst wird eine zusammenfassende, scharfumgrenzte Darstellung der Lehre (per modum narrationis) gegeben. Hierauf wird die Begründung selber erbracht (per modum probationis), wobei die Beweise nach ihrer Form und Tragkraft scharf auseinander gehalten werden. Die via probationis ist durch rationes communes, durch exempla et similitudines, durch probationes propriae et demonstrationes gekennzeichnet. Die Beweise sind demnach teils dialektisch-axiomatischer Natur, indem von allgemeinen philosophischen Grundsätzen oder Axiomen ausgegangen wird, teils Analogiebeweise, teils haben sie die Form des strengen, wissenschaftlichen Beweises, wie es den methodischen Erfordernissen der ἀπόδειξις oder demonstratio entspricht. Eine Ergänzung und Verstärkung erfährt der aus Wahrscheinlichkeits- und Gewißheitsbeweisen sich zusammenfügende positive Beweis durch indirekte oder apagogische Beweise, indem die irrigen Folgerungen, welche aus der Verneinung der Einheit der Form sich ziehen lassen, aufgedeckt werden. Es sind dies irrige Folgerungen in logischer (secundum logicum), naturphilosophischer (secundum physicum) und dogmatischer Hinsicht (secundum theologum

[16] De Wulf a. a. O. 17: Quoniam igitur sicut viator inveniens bivium vel trivium frequenter accipit occasionem errandi in via pedum, sic et investigator veritatis per nominum aequivocationem saepe incidit in falsam opinionem in via scientiarum, ideo primo visum est nobis in hac secunda parte investigare multiplicem huius nominis de quo agitur in hoc opere acceptionem, ne lateat de quo fit intentio nostra principaliter in hoc opere.

et omnem catholicum). Die Begründung wird weiter geführt dadurch, daß auch die im ersten Teile entwickelten Beweise der Gegner für die Mehrheit der Form, sowohl die Wahrscheinlichkeits- wie auch die Gewißheitsbeweise (non tantum probabiles sed et necessariae demonstrationes) eingehend geprüft und als nicht ausreichend und überzeugend befunden werden. Es tritt uns da ein reiches methodisches Können in der Prüfung von Beweisen auf ihre Stringenz entgegen. Die im ganzen ruhig gehaltene und streng sachlich vorgehende Untersuchung der gegnerischen Argumente wird an einzelnen Stellen durch kräftigere Wendungen: Quam magna ruditas adhuc sequitur, Et adhuc rudius est dicere[17] usw. unterbrochen. Gleich wie die von den Vertretern der Mehrheit der Formen vorgebrachten Gründe als nicht stichhaltig befunden werden, ebenso werden im weiteren Verlauf auch deren dogmatische Bedenken gegen die Theorie von der Einheit der Form entkräftet. Das letzte Kapitel des dritten Teiles ist eine gedrängte Zusammenfassung der Lehre von der Einheit der substantialen Form.

Solche polemische Schriften, wie diejenige unseres Ägidius von Lessines, gaben Gelegenheit, die aristotelisch-scholastische Technik in der Begriffsbestimmung, in Einteilung und Unterscheidung, in der Entwicklung und auch Prüfung von Beweisen im vollen Umfang zu gebrauchen. Indessen artet die Darstellungsweise unseres Thomisten keineswegs in dialektischen Formalismus und Verbalismus aus, da er die Handhabung dieser Technik nur als Mittel und Weg zu dem Ziele auffaßt, die Sachverhältnisse scharf und klar herauszustellen und die Wahrheit zu finden. Diesem Wahrheitssinn verleiht er gegen Schluß der Abhandlung einen aufrichtigen Ausdruck: Am Schlusse unseres Werkes angelangt, sagen wir vor allem Gott Dank für all das, was durch unsere Arbeit der Wahrheit genützt wird und auch dafür, wenn den Gegnern ihre Lehre als nicht richtig erscheinen sollte. Wenn aber die Wahrheit nicht für uns spricht, dann bitten wir zuerst Gott, der allein wahrhaft ist, um Verzeihung, bekennen offen unsere Unwissenheit, um Nachsicht zu erlangen und wünschen mit allen, nicht bloß mit unseren Gegnern, sondern auch mit den anderen Gläubigen, denen Gott die Wahrheit gezeigt haben wird, übereinzustimmen. Wir sind dann gerne bereit, alles unrichtig Gesagte zu widerrufen, wenn nur die Wahrheit selbst in unseren Herzen leuchtet."[18]

Heben wir nach dieser allgemeinen Würdigung noch zwei methodische Seiten und Züge an diesem lehrreichen Traktat hervor. Der erste Gesichtspunkt ist ein Verständnis für die verschiedene Betrachtungsweise, für die verschiedene geistige Einstellung bei den einzelnen Wissenschaften. Sowohl

[17] De Wulf 79.

[18] De Wulf a. a. O. 93.



in der Entwicklung der gegnerischen wie der eigenen Argumente ist namentlich zwischen logischem und naturphilosophischem Beweisverfahren scharf unterschieden. Die logische Betrachtung, so wird an einer Stelle ausgeführt, ist auf die Bedeutungen von Namen und Aussagen, wie sie zuerst und von selbst in unser Bewußtsein treten, eingestellt. Die naturphilosophische (secundum physicum) Denkweise, welche nach scholastischer Auffassung auch die psychologische Untersuchung in sich befaßt, ist indessen auf die transsubjektiven Sachverhalte selbst, nicht bloß auf den Sinn von Namen gerichtet.[19] Der logischen Denkweise kommt sehr nahe das metaphysische Denken. Beide Wissenschaften haben es mit den primi rerum intellectus, mit den Begriffen von den Dingen zu tun, während die physica mit den res ipsae, mit den Wirklichkeiten des Naturgeschehens und Seelenlebens, sich befaßt. Aus dieser Verschiedenheit der Objekte in den einzelnen Wissenschaften ist es ganz gut verständlich, daß etwas einer Sache im logischen oder metaphysischen Betracht zukommt, was ihr im Bereiche der physischen (und psychischen) Realität nicht zukommt. Wir sagen z. B., daß der Mensch ein animal sei, auch wenn kein Mensch existieren würde.[20] Wir vernehmen hier das Echo der von Thomas namentlich in der grundlegenden Schrift In Boethium de trinitate dargelegten Lehre von den modi, den verschiedenen Betrachtungs- und Arbeitsweisen der spekulativen Wissenschaften. Auch die scharfsinnigen Gedanken des heiligen Thomas über die Verschiedenheit des genus logicum und genus reale,[21] die schon in der Schrift De ente et essentia[22] klar entwickelten, an dem Beispiel von corpus und anima, animal und rationale erläuterten Unterscheidungen zwischen der Ordnung des Seins und des

[19] De Wulf a. a. O. 73 f.: Unde diversitas rationum accipitur ibi secundum logicum qui rationes nominum et praedicationum considerat simpliciter, prout primo et per se cadunt in intellectu, et identitas formae ibi consideratur secundum physicum qui ipsas res considerat et non tantum nominum rationes.

[20] De Wulf a. a. O. 77: Et licet differenter nominentur propter rationes nominum quas intellectus attendit, non conferendo huiusmodi rationes, nisi tantummodo ad primos intellectus rerum quae veniunt in consideratione logici vel metaphysici — tamen, si hujusmodi rationes differentes referantur ad rationem physicam, ex qua inest ipsis rebus esse hoc vel illud in aliqua specie determinata, dicentur tantum unum in essendo et unum esse naturae habentes ... Nec hoc debet mirum videri cuiquam sapienti quod aliquod esse attribuatur alicui rei secundum intellectum logicum vel metaphysicum, quod tamen non habet esse naturae alicuius specificae. Dicimus enim hominem esse animal, etiam si nullus homo sit in natura.

[21] Vgl. z. B. S. Th. I q. 66 a. 2 ad 2 und q. 88 a. 2 ad 4. In Boethium de trinitate q. 6 a. 3 usw. Vgl. J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909, 9 Anm. 1. M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Philos. Jahrbuch 29 (1916), 333—369.

[22] De ente et essentia, c. 3.

Denkens, kommen in den genannten Ausführungen des Ägidius von Lessines zur Geltung. Es liegt in dieser Achtsamkeit auf die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Gegenstandsgebiete und Forschungsmethoden doch ein beträchtliches Maß von Methodenbewußtsein.

Der zweite Gesichtspunkt methodischer Art, den ich an dieser Abhandlung des Ägidius von Lessines noch hervorheben möchte, berührt die Voraussetzung für die Berechtigung einer wissenschaftlichen Meinung (opinio). Die Gegner hatten, wie im ersten Kapitel des ersten Teiles ausgeführt wird, der Lehre von der Einheit der Form die Berechtigung abgestritten, als wissenschaftliche Meinung zu gelten, und zwar mit der Begründung, daß diese Lehre den drei unerläßlichen Voraussetzungen für die Berechtigung einer wissenschaftlichen Meinung nicht genüge. Am Schlusse des dritten Teiles nun gibt Ägidius hierauf Antwort und benützt diese Gelegenheit, um über diese drei Erfordernisse seine methodischen Anschauungen zu verlautbaren. Die erste Voraussetzung dafür, daß eine Lehre als opinio, als eine irgendwie haltbare Theorie gelten könne, ist darin zu sehen, daß die Prinzipien der betreffenden Wissenschaft dieser Lehre zugrunde liegen. Hiezu bemerkt unser Scholastiker, daß es einzelne Wissenschaften gebe, in denen auch die Prinzipien nur in den Geltungsbereich von Meinungen fielen, also nicht durch sich selbst einleuchtende Wahrheiten sich beweisen ließen. Er führt hiefür eine Anzahl von Belegen aus der Astronomie auf und bemerkt dann zusammenfassend: All diese Sätze sind Prinzipien der Astronomie und ohne sie wäre in der Astronomie nicht auszukommen. Aber diese Prinzipien haben nur den Charakter der Probabilität an sich, sind Wahrscheinlichkeitserkenntnisse und sind nicht auf dem Wege der Demonstration, der streng wissenschaftlichen, deduktiven Beweisführung erworben. Sie begründen auch für die Thesen, deren Voraussetzung sie bilden, die Berechtigung, als wissenschaftliche Meinungen zu gelten. In Anwendung auf die vorwürfige Streitfrage wird dann die Folgerung gezogen. Ein Prinzip der Naturphilosophie ist der Satz, daß die Naturdinge aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Daraus läßt sich aber die These ableiten und begründen, daß jedes Naturding nur aus einer Materie und einer Form zusammengesetzt sei. Folglich hat diese These den Charakter einer wissenschaftlichen Meinung an sich.[23] Aus diesen Darlegun-

[23] De Wulf a. a. O. 93f.: Unum est quod principia illius scientiae supponantur. Hoc enim videtur minus ratione pollere, quia sunt aliquae scientiae quarum principia etiam sub opinione cadunt, et non sunt per se nota, nec demonstrantur per alia per se nota principia; sicut patet in astronomia, quia in ipsa diversae sunt opiniones ex suppositione diversorum principiorum ... Omnia haec sunt principia astronomiae, sine quibus nihil satis est in astronomia; quae omnia probabilia et non sunt per demonstrationem accepta; quare ipsa etiam supposita faciunt habitum opinionis in



gen des Ägidius von Lessines spricht die methodische Anschauung, daß auch Wahrscheinlichkeitserkenntnisse, Hypothesen ihre Berechtigung in der Wissenschaft, in der Naturwissenschaft und auch in der Philosophie besitzen und die Forschung fördern und dem Wahrheitsziele näher bringen können. Man wird in gewissem Sinn an die Einschätzung der Wahrscheinlichkeitserkenntnis, des vermutenden Wissens in der Wirklichkeitslehre von Hans Driesch[24] erinnert, wenn natürlich auch für den mittelalterlichen Denker der Besitz der philosophischen Gewißheitserkenntnisse ein ungleich ausgedehnterer gewesen ist.

Die zweite Voraussetzung, die von den Gegnern für die wissenschaftliche opinio betont wird, ist die Übereinstimmung dieser opinio mit der Sinneserfahrung, das heißt dieselbe darf mitnichten mit dem sinnenfälligen Augenschein im Widerspruch stehen. Auch dieser Forderung stellt unser Autor ein: distinguo entgegen. Bemerken wir denn nicht, so fragt er, wie über eine und dieselbe Sache, wenn auch nicht unter ein und demselben Gesichtspunkt, die vulgäre, vorphilosophische Auffassung anders urteilt, anders der Philosoph und wieder anders der Theologe? Die dem sinnenfälligen Augenschein blind vertrauende vulgäre Auffassung sagt, die Sonne sei zwei Fuß groß, weil sie so dem Auge sich darbietet. Es setzt diese Meinung nichts Falsches voraus, wonach sie urteilt, weil sie eben nach dem sinnenfälligen Augenschein urteilt. Der Philosoph aber sagt, daß die Sonne 166mal größer sei als die Erde; er stützt sich dabei eben auf Vernunftgründe, welche den Gesichtskreis der auf den Augenschein kritiklos festgebannten vulgären Anschauung übersteigen. Jede Auffassung, die vulgäre und die des Philosophen, sagt Wahres in ihrer Meinung. Auch der Theologe behauptet, daß durch göttliche Kraft zwei Körper zumal an ein und demselben Ort sich befinden können, was sowohl die philosophische wie auch die vulgäre Anschauung verneinen. Man sieht also, daß in vielen Dingen dem Denken der Weisen, also der wissenschaftlichen Erkenntnis, die vulgäre Meinung, die ganz und gar auf den sinnfälligen Augenschein sich stützt, widerspricht.[25] In diesen Überlegungen ist vom

scientia astronomiae magis quam scientiae ... Es similiter dicimus quod principia naturalium sunt quod omnium rerum operatarum in natura sint tantum duo principia, scilicet materia et forma ... Quare ista positio potest habere rationem opinionis.

[24] Hans Driesch, Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Leipzig 1917.

[25] De Wulf a. a. O. 94: Aliud est quod nihil sumatur ex parte rationis sensui contradicens. Sed hoc non obstat. Nonne videmus quod aliter judicat vulgus, aliter philosophus de eodem etsi non secundum idem, et aliter theologus super de eodem? Dicit enim vulgus solem bipedalem, quia sibi ita apparet visum, nec sibi falsum supponit ipsa opinio vulgi secundum quod iudicat, quod secundum id quod apparet sensui iudicat. Dicit autem philosophus solem maiorem terra centies sexagies sexies, subnixus ratione quae transcendit sensum vulgi, et uterque verum dicit in opinione sua. Dicit etiam

methodischen Standpunkt aus die scharfe Unterscheidung des vulgären, vorphilosophischen Meinens von dem wissenschaftlichen Erkennen hervorzuheben. In der Konsequenz dieser Erwägungen unseres Thomisten dürfte liegen, daß er keinem ausschließlichen erkenntnistheoretischen naiven Realismus beipflichtet.

Die dritte Voraussetzung, welche die Gegner für die wissenschaftliche opinio fordern, geht dahin, daß diese opinio dem katholischen Glauben und der christlichen Religion nicht widerspreche. Hiezu bemerkt Ägidius: Für uns, die wir den katholischen Glauben festhalten, ist dies ganz richtig gesagt, daß wir keine Meinung vertreten dürfen, welche mit dem katholischen Glauben in Widerspruch steht. Aber dies hat keine Geltung in den Augen derer, welche allein von der menschlichen Vernunft, dieser Quelle der wissenschaftlichen, philosophischen Erkenntnis, sich leiten lassen.[26] Wir werden durch die letzte Bemerkung an die methodische Feinfühligkeit erinnert, mit der der heilige Thomas in seinen philosophischen und auch theologischen Beweisgängen auf den Standpunkt der Außenstehenden Rücksicht nimmt und darnach sein Verfahren einrichtet.

So bietet denn der Traktat des Ägidius von Lessines, der in seiner ganzen Durchführung an die abgerundete und durchsichtige literarische Art des heiligen Thomas und auch mancher Thomisten aus der damaligen Zeit, z. B. eines Bernhard von Trilia, Thomas von Sutton usw., wohl nicht heranreicht, doch sehr beachtenswerte methodische Seiten und bekundet in dieser Hinsicht ein Weiterwirken der methodischen Grundsätze und Verfahrungsweisen des Aquinaten selbst. Aus diesem Grunde dürfte unser längeres Verweilen bei dieser Abhandlung begründet sein. Bei seinen anderen Schriften können wir uns kürzer fassen.

Ein für die volkswirtschaftlichen Theorien der Scholastik hochbedeutsames Werk des Ägidius von Lessines ist die Schrift De usuris, welche als Opusculum 73 in der römischen Gesamtausgabe des heiligen Thomas von 1570—1571 abgedruckt worden ist und seither unter die Opuscula des Aquinaten eingereiht ist. Indessen ist diese Schrift in keinem einzigen der alten Kataloge der Thomasschriften dem Aquinaten zugeteilt und handschriftlich

theologus duo corpora posse simul esse in eodem loco virtute divina, quod tam philosophus quam vulgus negat. Vides ergo quod in multis rationi sapientium contradicit opinio vulgi, fundata supra id quod apparet sensui.

[26] De Wulf a. a. O. 94f.: Praeter hoc autem quod oportet opinionem esse talem quae catholicae fidei et religioni christianae non repugnet, vere dictum est apud nos qui fidem tenemus, quod nobis non licet opinari de his quae contraria sunt fidei, sed nihilominus apud alios dictum rationem non habet, qui sola ratione humana, ex qua hominis innascitur opinio, utuntur.



als sicheres Werk des Ägidius von Lessines erwiesen, wie ja seit Quétif-Echard dessen Autorschaft als unanzweifelbare Tatsache feststeht.[27] E. Hocedez[28] hat die Entstehungszeit dieser Abhandlung De usuris zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht und hat aus der Stellungnahme des Verfassers zu Theorien des Heinrich von Gent den Schluß gezogen, daß dieser Traktat zwischen 1276 oder 1277, den Entstehungsjahren der beiden ersten Quodlibeta des Doctor solemnis, und 1285, dem Entstehungsjahr seines achten Quodlibet, abgefaßt worden ist. Im Prooemium zu diesem Traktat kommt das Verlangen des Verfassers, die Wahrheit zu erkennen, lebhaft zum Ausdruck: Omnis homo a natura non degenerans veritatem amat et eam scire super omnia desiderat. Quam si quis concupiscit vero corde, et eam quaesierit in simplicitate cordis sui, ipsa seipsam manifestabit; et Deus qui hoc permittit, verax est, et eam praebet diligentibus se. Diese christliche Paraphrase zum ersten Satz der aristotelischen Metaphysik klingt in einem Gebete aus. Dieses Wahrheitssuchen, so wird weiter ausgeführt, ist besonders nutzreich, wenn Zweifel zu lösen und Streitfragen zu entscheiden sind. Die zeitgenössischen Kontroversen nicht bloß in den quaestiones naturales, sondern auch in den quaestiones morales, speziell die mit der usura in Beziehung stehenden Probleme veranlassen ihn zu einer Einzeluntersuchung, über deren Ziel und Weg er im weiteren Verlauf des Vorwortes Aufschluß gibt. Methodisch bemerkenswert sind die Untersuchungen über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes usura im ersten Kapitel. Ägidius geht von dem durch die Erfahrung und durch die Lehre der Philosophen gleich verbürgten Satz aus, daß die menschliche Wissenschaft von den Zeichen zu den Sachen, vom Sinnenfälligen zu dem hinter der Erscheinung liegenden, geistig erfaßbaren Wesen fortschreitet. Weiterhin spricht er den Gedanken aus, daß ein kleiner Irrtum in den Anfängen und Ausgangspunkten der Untersuchung den größten Irrtum auf dem Wege zum Wissensziel hervorrufen kann, ein Gedanke, der ja auch im Traktat De unitate formae seine einläßlichen Darlegungen der Bedeutungen von forma begründet und einleitet. Es ist diese Erwägung ein Echo des aristotelischen Ausspruches in De caelo et mundo: τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες (De caelo et mundo I, 5—271 b 13). Thomas hat bekanntlich an der Spitze von De ente et essentia diesen Aristotelessatz in freier und erweiterter Weise so wiedergegeben: Quia parvus error in prin-

[27] De Wulf, Le traité 87f. Mandonnet, Les écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin[2] 152. Quétif-Echard I, 371. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin[2], Münster 1931, 352f.

[28] E. Hocedez, La date du „De usuris" de Gilles de Lessines. Ephemerides theologicae Lovanienses 3 (1926), 508—512.

cipio magnus est in fine, secundum philosophum in I De caelo et mundo. In dem von Mandonnet edierten Tractatus De erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis ist dieser Ausspruch gegen Aristoteles selbst gerichtet: Quoniam ex uno inconvenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento multos errores protulit Philosophus.[29] Bevor Ägidius von Lessines an die Feststellung der verschiedenen Sinne des Wortes usura herantritt, stellt er kurze Erwägungen über Sprachlogik und Bedeutungslehre an, um das Entstehen der Viel- und Mehrdeutigkeit, der Aequivokation von Ausdrücken verständlich zu machen. Die Bedeutungen werden, so äußert sich hier unser Scholastiker, hauptsächlich von den Grammatikern behandelt.[30] Indessen bringt es die geistige Einstellung der Grammatik und Sprachlogik mit sich, daß hier nicht die gemeinten und bezeichneten Sachverhalte, sondern vielmehr der modus significandi ins Auge gefaßt wird. Der grammaticus, der Sprachlogiker hat es mit der „Formenlehre der Bedeutungen"[31] zu tun. Der physicus, der Realphilosoph, in dessen Arbeitsgebiet Ägidius die Naturlehre, die Mathematik und Metaphysik einfügt, verwendet die Worte, die Sprachzeichen, um die Sachverhalte auszudrücken. Es zeigt sich nun, daß die Sprachzeichen nicht ausreichen, um die ganze Fülle der Realitäten auszudrücken. Ars non coaequat naturam, die in der Grammatik ausgebildeten Bedeutungsformen können nicht die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden in adäquater Weise ausdrücken. Es ist dies die mittelalterliche Formulierung des modernen, besonders von Rickert scharf herausgearbeiteten Gedankens, „daß die Wortbedeutungen die unübersehbare Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen nicht erreichen".[32] Da die Bedeutungen die Gegenstände und Sachverhalte nicht adäquat ausdrücken können, sind wir genötigt, mit einem Sprachzeichen mehrere Sachen auszu-

[29] Mandonnet, Siger de Brabant II², 3.

[30] Sed quia grammaticus circa signa principaliter versatur, non propter res quae significantur, sed propter modum significandi quem ex se denotant, verbi gratia quod aliquando per modum substantiae, aliquando per modum accidentis substantiae, aliquando per modum actus, aliquando per modum accidentis actui signum attribuitur; ideo ipsae voces a physicis auctoribus magis referuntur ad designandas res aliquas determinate has vel illas in aliquo genere rerum: propter quod cum frequenter a physico vel a logico non instituantur voces significantes secundum numerum rerum, quia ars non coaequat naturam, contingit quod physicus vel logicus una voce res plures designat; et sic fit aequivocatio vocum ... Physicum vero vel philosophum nominamus, qui de rebus philosophatur sive naturaliter sive mathematice sive theologice.

[31] Vgl. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916, 164 ff. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, 104—146, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi).

[32] Vgl. M. Heidegger a. a. O. 126, der auf H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung², 1913, 30 ff. verweist.

drücken. Hieraus ergibt sich als leichterklärliche Folge die Aequivokation. Nach diesen Voraussetzungen geht Ägidius an die Feststellung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes usura. Man sieht hieraus, wie die Grundsätze der spekulativen Grammatik, der Sprachlogik, für philosophische und theologische Arbeitszwecke sinngemäß verwertet wurden.

Die Gedankenentwicklung des Traktates De usuris selbst bietet für methodische Untersuchungen weniger Interesse, ist aber sachlich von großer Bedeutung. Einer der neuesten Darsteller der Volkswirtschaftslehre der Scholastik, Edmund Schreiber, gibt folgendes Werturteil ab:[33] „Der Verfasser steht an Schärfe des Denkens weit hinter Thomas zurück. Die Darstellung ist nicht immer ganz klar, hier und dort reichlich weitschweifig, so daß es zuweilen schwer ist, aus seinen Erörterungen den wahren Sinn herauszufinden. Gleichwohl sind seine wirtschaftlichen Anschauungen von größter Wichtigkeit, so daß es unrecht wäre, etwa diesen Traktat so zu vernachlässigen, wie es bisher meist geschehen ist." Schreiber entwickelt und würdigt den Inhalt der Schrift unter den Gesichtspunkten: Wertlehre, Prinzip der Vertragsfreiheit, Darlehen, Kauf und Verkauf auf Kredit, Gesellschaftsunternehmen, rentenartige Verträge. In der Wertlehre findet Schreiber einen Satz, „in dem wenigstens im Keime ein Prinzip enthalten ist, aus dem in neuerer Zeit Boehm-Bawerk die Erscheinung des Zinses zu erklären versucht".[34] Am Schlusse eines Rückblickes faßt Schreiber sein Urteil noch einmal zusammen:[35] „Es mögen immerhin die Weitschweifigkeit und gelegentliche Undeutlichkeit der Ausführungen des Ägidius zu tadeln sein. Inhaltlich gehören seine Ideen zu den fortgeschrittensten des Mittelalters überhaupt. Sie kommen jedenfalls den Forderungen des aufblühenden Wirtschaftslebens in einer Weise entgegen, wie es bei den übrigen Denkern des Mittelalters selten zu finden ist."

Zu diesen beiden im Drucke vorliegenden Schriften des Ägidius von Lessines De unitate formae und De usuris können wir im folgenden noch ungedruckte Abhandlungen naturwissenschaftlichen Inhaltes hinzufügen. Der Stamser Katalog teilt dem Fr. Egidius de Litinis, bacularius in theol., außer den zwei Büchern De unitate formarum noch astrologische Schriften zu: Item plura scripsit de astrologia. Laurentius Pignon, der diesen alten Schriftstellerkatalog gegen Ende des 14. Jahrhunderts neu bearbeitete, hat für astologia besser theologia setzen zu sollen geglaubt. Und doch ist Ägidius von

[33] E. Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie, herausgeg. von K. Diehl), Jena 1913, 160.
[34] Schreiber a. a. O. 163.
[35] Schreiber a. a. O. 171.

Lessines der Verfasser von Schriften, auf welche die Bezeichnung astrologia in ihrem weiten mittelalterlichen Sinne zutrifft. Bei Quétif-Echard finden wir eine Mitteilung über eine Schrift De concordia temporum, die ihnen im Cod. 315 (jetzt Cod. lat 15268 der Bibliothèque nationale) der Sorbonne vorlag. Der Traktat hat keinen Titel. Es ist aber von anderer Hand bemerkt: Vidi sic intitulatum. Incipit liber de temporibus a Fratre Egidio de La... Quétif-Echard ergänzen dies zu de Lascino und halten es für sehr wahrscheinlich, daß es sich hier um eine Arbeit des Ägidius von Lessines handelt. Wir sind auch sehr dankbar dafür, daß in dieser monumentalen Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens die Einleitung dieser Schrift und auch einige andere charakteristische Texte aus dieser Pariser Handschrift abgedruckt sind.

In neuester Zeit hat sich nun P. Mandonnet wieder mit diesem naturwissenschaftlichen Schrifttum des Ägidius von Lessines befaßt und zur Quétif-Echard sehr wertvolle Ergänzungen und Nachträge geboten.[36] Er benützt hier ein meines Wissens bisher noch nicht ausgewertetes Material zur Gelehrtengeschichte seines Ordens. Nach Erscheinen der Scriptores Ordinis Praedicatorum von Quétif-Echard haben mehrere Dominikaner es sich zur Aufgabe gesetzt, dieses große Werk zu vervollständigen. Diese Ergänzungen zu Quétif-Echard sind nicht veröffentlicht worden und werden im Generalarchiv des Dominikanerordens, das jetzt im Collegium Angelicum sich befindet, als Bestandteil des Sammelbandes LII unter dem Titel: Addenda Tomo I. et II. Scriptorum Ordinis Praedicatorum aufbewahrt. Unter diesen handschriftlichen Ergänzungen findet sich nun auch eine Mitteilung aus der Feder eines italienischen Dominikaners ,die sich auf Ägidius von Lessines bezieht. Darnach enthielt eine alte Handschrift des Klosters San Domenico zu Bologna, dem dieser italienische Dominikaner aller Wahrscheinlichkeit nach angehörte, zwei naturwissenschaftliche Schriften des Ägidius von Lessines: eine Summa de temporibus und einen Tractatus de crepusculis. Mandonnet veröffentlicht diese Notiz des italienischen Dominikaners, der diese Handschrift genau beschreibt und speziell auf die Gliederung der Schrift De crepusculis eingeht. Es ist diese Schrift hier als: Expositio Tractatus Albumachii de Crepusculis Matutino et Vespertino bezeichnet. Mandonnet bemerkt mit Recht, daß Albumasar keine Schrift über diesen Gegenstand geschrieben hat, daß man eher an die von Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzte Schrift Alhacens De crepusculis zu denken hat. Darnach hat Ägidius sich über den Verfasser des ihm vorliegenden Textbuches geirrt. Mandonnet hat,

[36] P. Mandonnet, Gilles de Lessines et son tractatus de crepusculis. Revue néoscolastique de philosophie XXII (1920), 190—194.



wie er weiter bemerkt, keine Nachforschungen über das Schicksal und den jetzigen Standort dieser ehemals dem Dominikanerkloster zu Bologna zugehörigen Handschrift angestellt und hält es nicht für unmöglich, diese wie auch andere Handschriften der naturwissenschaftlichen Abhandlungen des Ägidius von Lessines wiederaufzufinden.

Ich habe nun in der Universitätsbibliothek zu Bologna, wohin die in Frage stehende Handschrift aus dem Kloster S. Domenico gekommen ist, dieselbe etwas näher angesehen. Cod. 957 (1845) der Universitätsbibliothek zu Bologna enthält von fol. 1ʳ—89ʳ die Abhandlung des Ägidius De temporibus und von fol. 89ʳ—100ᵛ die andere Abhandlung De crepusculis.

Die erstere Schrift hat den Titel: Summa fratris Egidii de Lectinis de ordine fratrum predicatorum de temporibus und beginnt mit dem bei Quétif-Echard aus der Pariser Handschrift abgedruckten Vorwort: Cum in lectione sacre scripture iam pridem adverterem varias et incertas latere et temporum et annorum collectiones etc. Am Schluß dieses Vorwortes ist die Gliederung des Werkes angekündigt: In tres autem libros hoc opus distinximus. In prima de verificatione tempore et collectione annorum ante Christum. In secundo de tempore incarnationis et de tempore paschali et verificatione annorum post Christum. In tertio autem faciemus computum naturalem et ecclesiasticum secundum correctiones eorum qui errata invenerunt in aliis. Die ganze Abhandlung, namentlich das zweite Buch, ist mit vielen Tabellen ausgestattet. Am Rande sind auch die Quellen zitiert. Im ersten Teil sind benützt Plato, Aristoteles, Ptolemaeus, Flavius Josephus, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Orosius, Boethius, Isidor, Beda, Moses Maimonides. Der erste Teil schließt auf fol. 18ᵛ, wo der zweite Teil zunächst mit Tabellen beginnt. Der eigentliche Text fängt auf fol. 20ᵛ mit Nennung der Autoren an, die über den gleichen Gegenstand, über die Berechnung des Osterfestes gehandelt haben. Er führt Hippolitus temporibus Alexandri imperatoris, Dionysius abbas, Beda und zuletzt Gerlandus an. Unter Hippolyt ist der Bischof Hippolytos zu verstehen, der Verfasser einer Schrift über das Osterfest, in welcher ein mit dem ersten Jahre des Kaisers Alexander Severus (222) beginnender Osterkanon aufgestellt ist.[37] Dionysius ist der bekannte Begründer der christlichen Zeitrechnung Abt Dionysius exiguus, während Beda Venerabilis mit seiner Schrift De ratione temporum in Betracht kommt. Von einem Garlandus oder Gerlandus ist auch eine Arbeit zur Osterfestberechnung uns erhalten. So enthält Clm. 16273 fol. 20ᵛ eine tabula principalis garlandi. Unter diesem

[37] Vgl. Adhémar d'Alès, La théologie de saint Hippolyte, Paris 1916, XLVII. Der Osterzyklus Hippolyts ist bekanntlich in den Sessel der im Lateranmuseum befindlichen Marmorstatue des sitzenden Hippolyt eingemeißelt.



Garlandus oder Gerlandus, dem Verfasser eines Computus will B. Hauréau nicht den bekannten Grammatiker an der Pariser Artistenfakultät Johannes von Garlandia, sondern einen schon im 11. Jahrhundert schreibenden Magister Gerlandus, Kanonikus von Saint-Paul zu Besançon, verstehen.[38] Tatsächlich findet sich in den Handschriften, welche einen größeren Teil der Schriften des Johannes von Garlandia enthalten, z. B. im Cod. 546 zu Brügge, kein mit dem Computus in Zusammenhang stehender Traktat. Auffallend ist, daß Ägidius von Lessines auch nicht den Computus des Johannes a Sacrobosco († 1256) zitiert, der doch gleich den anderen Schriften desselben viel gelesen und auch kommentiert wurde. In der Einleitung eines dieser Kommentare (Clm. 10273 fol. 158r) ist auch ähnlich wie bei Ägidius von Lessines von den Autoren, die bisher über den Computus geschrieben haben, freilich viel ausführlicher, gehandelt: Tempore autem christiane religionis 232 anni post incarnationem salvatoris Dionysius quidam Romanorum abbas compilationem de ista scientia edidit et nimis erronee illam tractavit, sicut patet in ciclo solari et saltu lune et assignatione emiciclorum etc. Tabulas quasdam composuit, que tabule Dionysii nuncupantur. Post illum Beda Universitatis Parisiensis fundator et institutor considerans Dionysium incomplete tractasse scientiam istam in pluribus dilatavit et tabulas similiter composuit. Post Bedam Elpricus[39] quidam Anglorum abbas eandem scientiam sicut Beda in pluribus emendavit. Novissimus autem omnium istorum Garlandus in confinio Gallie et Germanie oriundus scripta eorum satis audacter et acriter remordens falsitatis redarguit et erroris dicens quod omnes mentiti sunt et tamen ipse una cum aliis mentitus est. Tamen quia errores eorum corrigendo et assignando rationes correptionis sue prolixitate sua nimia confudit et alios nimis acriter remordit, eius ab ecclesia non acceptatur editio. Multi autem preter istos, quorum nomina causa breviloquii pretermitto scientiam istam tractantes et (in) necessariis deficientes in preternecessariis abundantes erraverunt. Quidam tamen contemporaneus noster in huius scientia satis et diutius exercitatus editionem novam ad elucidationem veterum scriptorum et utilitatem omnium illam audientium quam pre manibus habemus compilavit. Im weiteren

[38] B. Hauréau, Notice sur les oeuvres authentiques et supposées de Jean de Garlandia. Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque nationale XXVII 2, 1 ff. Vgl. auch M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, München 1911, 449. Hier wird Gerland von Besançon um 1084 angesetzt.

[39] Über den Computus des Helperic siehe Manitius a. a. O. 448 ff. Beda, Helperic und Gerlandus sind auch im Liber particularis des Michael Scottus zitiert. Vgl. C. H. Haskins, Studies in the History of Medieval Science 291.

Verlauf dieses Vorwortes, aus dem als besondere Merkwürdigkeiten die Bezeichnung Bedas als Gründers der Universität Paris und das Urteil über Garlandus uns interessieren, nennt der anonyme Kommentator auch noch den Namen dieses contemporaneus, indem er den vollen Titel der Schrift, die er kommentieren will, angibt: Magistri Johannis de Sacrobosco de compoto nova compilatio incipit (fol. 159v).

Um wieder zu Ägidius von Lessines zurückzukehren, so klingt aus den Worten, die er an die Nennung der früheren, über die gleiche Materie schreibenden Autoren anreiht, ein ganz anderer Ton als aus den soeben vernommenen Werturteilen der anonymen Kommentatores entgegen. Ägidius schreibt hier also: Ego vero pauper frater non presumens aliquid supra tot et tantos auctores addere vel eorum dicta redarguere, sed humili stilo cum Dei gratia subiunximus eorum consideratis studiis in hoc opere brevius ecclesiasticum computum quam necesse est epilogare. Der zweite Teil schließt fol. 34r und da die beiden folgenden Blätter, die jedenfalls unbeschrieben waren, herausgeschnitten sind, beginnt auf fol. 37r der dritte Teil. Hier sind die Einleitungsworte beachtenswert, in welchen er den Standpunkt des Theologen gegenüber der Auffassung anderer Disziplinen in diesen Fragen der Zeitrechnung präzisiert: Hinc igitur astrologus physicus et medicus de tempore licet varie considerant ille ut effectum superiorum motuum et ut causam naturalium inferiorum, alter ut mensuram et numerum omnium motuum et mutationum naturalium, tertius ut signa qualitatum et aegritudinum et sanitatum corporum humanorum (cognoscat). Theologus autem non minus eget temporis notitia. Transeunt enim universa sub sole et non manent in re. Si igitur nec in anima hominis remanerent, non esset aliqua gratiarum actio nec promissionum divinarum exspectatio. Illa (sc. gratiarum actio) de preteritis agitur, que non jam sunt, ista de futuris nascitur que nondum sunt. Ex quibus sequeretur, quod nec iudiciorum divinorum timor nec beneficiorum amor inesset nec per consequens Dei cognitio haberi posset ab homine cuius scientia causatur ex iis, que percipit ex tempore. Nam sine memoria non est experimentum nec sine experimento colligitur universalis propositio, que est principium artis et scientie, ut dicunt sapientes. Igitur sine hiis frustra est doctrina et precipue theologia, que Dei cognitionem docet (fol. 37r). Es ist in diesem Texte die verschiedene Einstellung der einzelnen Disziplinen zu ein und demselben Gegenstand, die sich aus der Verschiedenheit der Ziele und Methoden der einzelnen Wissenschaften ergibt, ähnlich wie wir dies auch im Traktate De unitate formae und in der Abhandlung De usuris gesehen haben, wahrgenommen und bei der Beschäftigung des Theologen mit Fragen profanen Wissens das religiös-aszeti-

sche Moment sehr betont. Das erste Kapitel des dritten Teiles handelt de seculo et etate ac multiplici divisione annorum. Es ist hier auch vom Lebensalter und Weltzeitalter die Rede. Dieser dritte Teil hat stellenweise auch einen liturgischen Einschlag.

Auf fol. 89r beginnt die Abhandlung De crepusculis mit folgender, von einer andern, vielleicht ein wenig späteren Hand als wie der Text selber stammenden Aufschrift: Incipit tractatus de crepusculis fratris Egidii de Lescinis gallici ordinis fratrum predicatorum. Der Schrift ist ein Vorwort vorangestellt, das hier abgedruckt werden soll.

Cum multa secundum verbum Sapientis supra sensum hominis ostensa sint nobis, ut sunt celestia et divina in quibus autem omnia cum admiratione et laude dei conditoris sine discussione pertranseundum est aut fide et obedientia divine auctoritati revelanti intendendum est, alia vero in prospectu et juxta hominem constituta secundum ipsum sapientem aut difficile existimari ut naturalia aut cum labore inveniri ut mathematica valeant ab humano studio et conatu, in quibus etsi desiderium hominis non perficiatur perfectione ultima tamen si compleatur delectat animam et abstrahit ipsam a carnalibus desideriis: propter hoc ego vir pauper et paupertatem meam videns a multis rogatus ad laborem manum mitto et quasi recolligens spicas que evaserunt manus philosophorum metentium in hoc tractatu, qui dicitur Albumazar (?) de crepusculis matutino et vespertino ea que supposuit et que narravit non probans ut ex hiis ad probationem alterius procederet, adtemptavi exponere et quantum possibile est vias probationum ipsius applicavi. Quia ergo intentio principalis in libro predicti autoris est ostendere ver viam demonstrationis quanta sit maior elevatio vaporum a superficie terre et aqua et huius scientia dependet primo a cognitione nature et cause crepusculi utriusque que physice est cognoscere et secundo a scientia quatuor quantitatum scilicet quantitatis terre et quantitatis solis et distantie solis a centro terre et quot gradibus sol depressus sub horizonte faciat apparentiam initii crepusculi matutini vel finem et terminum vespertini et horum scientia mathematice investigationis studio accipitur. In hiis autem que physici sunt multa et obscura dubia actor breviter pertranseat et aliis que mathematicorum tamquam lucida aut alibi probata supponat. Ideo circa has partes duas declarandas et circa tertiam principaliter que intenditur noster labor vertitur, qui utinam Deo placitus et hiis qui scientiam diligunt sit acceptus.

Diese Abhandlung De crepusculis erstreckt sich bis fol. 100v, hat auch Abbildungen (Kreise). An mehreren Stellen zeigen leere Flächen den Platz an, wo solche Zeichnungen hätten angebracht werden sollen.

Auf den näheren Inhalt der Schrift De crepusculis einzugehen, ist mir hier nicht gut möglich. L. Thorndike[40] macht auch noch auf eine weitere naturwissenschaftliche Schrift eines Dominikaners Ägidius aufmerksam: De essentia motu et significatione cometarum, die in zwei Handschriften zu Cambridge: Pembroke College 227 und University Library 2022 (Kk. IV. 7) erhalten ist. In beiden Handschriften ist der Verfasser genannt: Incipit tractatus fratris Egidii ordinis predicatorum de essentia motu et significatione cometarum (Pembroke College); Fratris Egidii de cometis. Das Initium lautet: Quoniam multorum animos audivi stupefactos. Dieses Schriftchen ist im Jahre 1264 verfaßt worden. Denn es ist in demselben ein Komet, der im Sommer 1264 in Frankreich sichtbar war, erwähnt und auch auf den Tod des Papstes Urban IV. angespielt. Es wäre ja gewiß von großem Interesse, diese naturwissenschaftliche Abhandlung des belgischen Dominikaners mit parallelen Schriften des Mittelalters in Beziehung und Vergleichung zu bringen. Ägidius von Lessines stand sowohl dem heiligen Thomas wie auch dem heiligen Albertus Magnus nahe und spiegelt in seinem Schrifttum den Einfluß beider. Wir dürfen gewiß in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten die Anregung und Wirkung der wissenschaftlichen Persönlichkeit und Eigenart Alberts des Großen sehen, während in den Schriften De unitate formae und De usuris mehr die Gedankenwelt und die wissenschaftliche Einstellung des heiligen Thomas durchschimmert.

2.

DIE LEHRE VON GLAUBEN, WISSEN UND GLAUBENSWISSENSCHAFT BEI FRA REMIGIO DE' GIROLAMI († 1319).

Eine der markantesten Gestalten aus dem Kreis der unmittelbaren Schüler des heiligen Thomas von Aquin ist der Florentiner Dominikaner Remigio de' Girolami, der Lehrer Dantes und Übermittler der thomistischen Gedankenwelt an den großen Dichter, der berühmte Kanzelredner von Santa Maria Novella, der auch im öffentlichen Leben von Florenz eine einflußreiche Rolle gespielt hit.[41] Bei keinem der ältesten Thomasschüler haben die ethi-

[40] L. Thorndike, History of magic and experimental science II, 453. Ich wurde hierauf durch P. Glorieux l. c. aufmerksam gemacht.

[41] G. Salvadori e V. Federici, I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino. Estratto da: Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci, Roma 1901. M. Grabmann, Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio de' Girolami O.Pr.

schen und soziologischen und auch politischen Ansichten und Lehren des englischen Lehrers eine so selbständige, auf die Zeitverhältnisse angepaßte Weiterbildung und Verwertung gefunden als gerade bei Frater Remigius. Indessen haben auch die anderen philosophischen Haupt- und Eigenlehren des Aquinaten an ihm einen getreuen Interpreten gefunden. Ich verweise bloß auf seine Darlegungen über den realen Unterschied von essentia und existentia in den geschaffenen Dingen, wie sie in seinem von mir edierten Traktat de uno esse in Christo uns entgegentreten.[42]

Ich will im folgenden eine grundlegende Frage der theologischen Einleitungs- und Erkenntnislehre herausgreifen, die Frage vom Verhältnis von ratio und fides, von Glauben und Wissen, von der Stellung der menschlichen Vernunft zu den Mysterien und Dogmen des Christentums. Cod. C 940 4, eine schön geschriebene Pergamenthandschrift der Biblioteca nazionale zu Florenz, welcher die bedeutendsten Werke des Fra Remigio umfaßt, enthält von fol. 207^r—351^v sein Werk De via paradisi, eine sehr warm und salbungsvoll geschriebene Auslegung der zehn Gebote. Das Initium lautet: Via vero ista paradisi habet passus numero decem secundum numerum decem moralium preceptorum Dei, ita ut quodlibet preceptum est unus passus. Circa quos quidem passus et precepta tria prosequimur per ordinem. Primo enim prosequimur ipsorum expositionem, secundum quod ea ordinat Sanctus Augustinus. Secundo tangemus numerandi et ordinandi diversitatem secundum diversorum opinionem et tertio tangemus ipsorum finem.

Das caput 5 des ersten passus bietet nun eine Abhandlung über auctoritas et fides (fol. 209^r). An der Spitze steht die These, daß das Geheimnis der Trinität und auch die anderen Glaubenswahrheiten durch die menschliche Vernunft nicht demonstrativ bewiesen werden können. Diese Unbeweisbarkeit der Glaubensgeheimnisse beruht auf einem dreifachen Grund: auf der überragenden Stellung dieser Wahrheiten gegenüber der menschlichen Vernunft, auf dem heterogenen Charakter dieser Geheimnisse gegenüber den

Deutsches Dante-Jahrbuch IX (1925), 1—35. Derselbe, Fra Remigio de' Girolami O.P., discepolo di San Tommaso d'Aquino e maestro di Dante. La scuola cattolica 53 (1925), 267—281; 347—368. Über seine Lehre vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat siehe M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. München 1934, 18—33. R. Egenter, Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz († 1319). Scholastik 9 (1934), 29 und 92.

[42] M. Grabmann, Remigii Florentini O.P. Tractatus de uno esse in Christo ex codice Florentino editus. Miscellania Tomista. Barcelona-Sarria 1925, 257—277.



natürlichen Vernunftwahrheiten und schließlich auf dem Gesichtspunkt unseres Nutzens: Hoc autem (scilicet mysterium trinitatis) ratione humana demonstrari non potest sicut et cetera, que proprie sunt fidei, quod quidem convenit triplici ratione scilicet ratione sue superioritatis et ratione sue inconformitatis et ratione nostre utilitatis.

Der erste Grund, der Gesichtspunkt der superioritas der Glaubensinhalte findet nun folgende Erläuterung. Im Bereiche der menschlichen, der natürlichen Wissenschaften können die Prinzipien der niedrigeren und untergeordneten Wissenschaften durch die höheren, übergeordneten Wissenschaften bewiesen werden, wie z. B. die Prinzipien der Optik durch die Geometrie bewiesen werden können. Es werden ja überhaupt die Prinzipien, die obersten Grundsätze und Grundüberzeugungen aller menschlichen Wissenschaften durch die höchste natürliche Wissenschaft, durch die Metaphysik, bewiesen, die selber ihre eigenen Prinzipien nicht apodiktisch beweisen kann. Der Glaube steht nun zu der Wissenschaft der Theologie in der Beziehung, daß die Glaubensartikel die Prinzipien der Theologie sind. Wie P. M. D. Chenu O.P. nachgewiesen, hat der heilige Thomas zuerst diesen Gedanken, daß die Glaubensartikel Prinzipien der Theologie sind, deren Wahrheitsinhalt und Wahrheitsreichtum auf dem Wege des schlußfolgernden Denkens herausgeholt werden soll, auf die methodologische Konstitution und Konstruktion der Theologie als einer Wissenschaft, in der die Merkmale des aristotelischen Wissensbegriffes realisiert sind, in Anwendung gebracht.[43] Remigio eignet sich diesen Gedanken an und beweist hieraus die Unbeweisbarkeit der Glaubensgeheimnisse. Da nämlich die Theologie die höchste aller geschaffenen Wissenschaften ist, so ist es ohne weiteres klar, daß weder sie selbst noch eine andere geschöpfliche Wissenschaft ihre Prinzipien, d. h. eben die Glaubensartikel, auf dem Wege einer menschlichen apodiktischen Beweisführung demonstrieren kann. Es sind vielmehr diese Prinzipien bewiesen und evident im Lichte einer höheren Wissenschaft, des unerschaffenen göttlichen Wissens selbst. Remigio übernimmt den thomistischen Gedanken der Theologie als scientia scientiae Dei et beatorum subalternata und bringt zur Verdeutlichung noch Analogien aus dem praktischen Leben. In den menschlichen Handwerken und Künsten stellen wir fest, daß nicht ein Urteil aus dem Mund dessen, der das niedrigere, untergeordnete Handwerk oder die niedrigere Kunst vertritt, den bewertenden Ausspruch des höheren Handwerks oder der höheren Kunst beweist und demselben Kraft und Nachdruck verleiht, sondern vielmehr umgekehrt ... So wird z. B. die Behauptung eines

[43] M. D. Chenu O.P., La théologie comme science au XIIIe siècle. Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge II (1927), 31—71.

Frenarius, eines Sattlers, daß ein Zügel gut oder schlecht für ein bestimmtes Pferd sich eignet, durch das zustimmende Urteil des Reiters, der an diesem Pferd den Zügel erprobt, bestätigt und bekräftigt und nicht umgekehrt. Ebenso erhält die Versicherung eines Arzneikünstlers, daß bestimmte Pillen für eine bestimmte Krankheit heilkräftig seien, durch die zustimmende Äußerung des erprobenden Arztes Bestätigung und Bekräftigung und nicht umgekehrt. Remigio wendet dies nun auf die Glaubensartikel, die Prinzipien der theologischen Wissenschaft an. Da nun Gott den Menschen unendlich überragt, deshalb kann auch durch keines Menschen Ausspruch und wissenschaftliche Schlußfolgerung das Zeugnis, der Ausspruch Gottes über diese Glaubensartikel bewiesen werden.

Der zweite Grund, warum die Glaubenswahrheiten nicht demonstrativ bewiesen werden können, ist die inconformitas, der heterogene Charakter dieser Wahrheiten gegenüber natürlichen Vernunfterkenntnissen. Bei jeder Beweisführung muß der Mittelsatz, der Mittelbegriff mit dem Schlußsatz homogen sein: medium debet esse uniforme et unigeneum conclusioni. So hat für eine rhetorische Schlußfolgerung ein streng wissenschaftliches Beweismittel (medium demonstrativum) keinen Wert, wie es auch ein Fehler wäre, mit einem Mathematiker, der nur Wahrscheinlichkeitsbeweise vorbringt, sich zufrieden zu stellen. Man wird auch zum Erweis dafür, daß die Sonne größer als die Erde sei, nicht gewöhnliche Leute aus dem Volke aufrufen, die alles nach dem Augenschein beurteilen. Remigio wendet diese Erwägungen auf das Glaubensgebiet an. Da die Glaubensartikel über die Tragkraft und Fassungskraft der menschlichen Vernunft und Natur hinausliegen, deshalb können sie auch nicht passenderweise durch Beweismittel der menschlichen Vernunft und des schlußfolgernden menschlichen Denkens bewiesen werden. Remigio führt zum Beleg hiefür den in der Früh- und Hochscholastik häufig, z. B. von Abaelard, Petrus von Poitiers, Thomas von Aquin, Matteo d'Acquasparta u. a., bei ähnlichen Gedankengängen verwerteten Satz Gregors des Großen an: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.[44]

Der dritte Grund, warum die Glaubenswahrheiten nicht Gegenstand streng beweisender Vernunfttätigkeit sein können, ist unser eigener Nutzen. Wenn wir nämlich durch die natürliche menschliche Forschung und Untersuchung zum Glauben gelangen könnten, dann würden nur sehr wenig Menschen selig werden. Nur diejenigen, welche einen scharfen Verstand besitzen und welche, da zu solcher Erkenntnis lange Zeit erforderlich ist, schon an Jahren vorgerückt sind. Auch würde hiezu Freiheit von Leidenschaften erforderlich sein,

[44] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 545.

die bei solchen Erkenntnissen viel mehr notwendig ist als in rein natürlichen Wissensgebieten. Weiterhin kämen nur Menschen, die von Familiensorgen losgelöst sind und nur eifrige und geschickte Menschen zum Heile. Sonach würden alle unbegabten und ungebildeten Menschen, alle Kinder, alle durch Familiensorgen an scharfer Denkarbeit Gehinderten, alle Trägen und Bequemen verdammt werden. Schließlich müßten überhaupt alle über ihr Heil und ihren Glauben im Zweifel sein, da der Untersuchung der menschlichen Vernunft sich häufig Irrtum beimischt. Remigio verwendet hier Gedankengänge, die der heilige Thomas für die moralische Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung von an sich durch die natürliche Vernunft erreichbaren religiösen Wahrheiten entwickelt (S. Th. I q. 1 a. 1; S. c. G. I 4), für das ganze Gebiet der Offenbarungs- und Glaubenswahrheit und schließt dann mit dem zusammenfassenden Satze: Sic ergo articuli fidei non possunt necessario probari per rationes naturales humanas.

Wenn auch die Glaubensartikel nicht demonstrativ bewiesen werden können, so können doch Wahrscheinlichkeitsgründe und Konvenienzbeweise (alique rationes probabiliter persuadentes) für dieselben entwickelt werden, sowie auch Analogien aus dem geschöpflichen Bereich entnommen werden, welche diese übernatürlichen Wahrheiten unserem Denken näher bringen. Remigio führt hier eine Reihe von geschöpflichen Analogien zur Erläuterung des Geheimnisses der Trinität auf. Die Menschen, so schließt unser Thomist diesen Teil seiner Erörterungen des Problems vom Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, werden sonach nicht durch zwingende Vernunftgründe, sondern allein durch den Willen selig und können auch nicht durch die bloße Vernunft zum Glauben bewegt werden.

Wenn Remigio auch die Unbeweisbarkeit der Glaubensartikel und die Bedeutung des Willens für die gläubige Annahme dieser Wahrheiten betont, so spricht er doch keineswegs einer antiintellektualistischen Erklärung des Glaubensaktes das Wort, er verbreitet sich vielmehr in sehr interessanten Gedankengängen über die dem zustimmenden Glaubensakt vorausgehende Erkenntnis.

Er geht aus von dem Satze des heiligen Augustinus, daß dem Willen irgendwie eine Erkenntnis vorausgehen müsse. Deshalb, so schließt er, ist es notwendig, daß wir zum Glauben durch irgend welche vorausgehende Erkenntnis gelangen, welche einerseits mit dem Glauben homogen ist und auf einer Stufe steht und anderseits für alle erreichbar ist: ideo necesse est ad fidem devenire per aliquam precedentem cognitionem unigeneam et parem fidei et ab omnibus haberi possibilem. Wie ist nun diese Erkenntnis beschaffen? Sie muß über die menschliche Natur und Vernunft erhaben sein. Weil

nun dasjenige, was in jeder Weise über die Grenzen der menschlichen Natur und Vernunft hinausliegt, zur Natur und Vernunft in keiner Proportion steht und deshalb von diesen nicht erreicht werden kann, deshalb muß die dem Glauben, dessen Habitus von Gott eingegossen wird, vorausgehende Erkenntnis in irgend einer Weise dem Menschen natürlich und der menschlichen Vernunft konform sein. Um dies richtig zu verstehen, ist zu beachten, daß die menschliche Vernunft eine doppelte Natur hat, ihre eigene und eine höhere, die Natur der höheren Vernunft, der göttlichen Vernunft. Diese ist ihr im gewissen Sinne mehr natürlich als ihre eigene Natur. Es kann so der Fall sein, daß die Vernunft unter Ausschaltung ihrer eigenen Natur der Bewegung der höheren Vernunft folgen muß, wie dies ähnlich bei Naturwesen, die der Vernunft entbehren, der Fall ist. So bewegt sich das Meer gemäß seiner eigenen Natur nach unten und folgt trotzdem, indem diese ihre eigene natürliche Bewegung aufhört, der höheren Natur des Mondes, der am meisten auf die Bewegung des Meeres wirkt und Ebbe und Flut verursacht. Ähnliches gilt auch von der Bewegung der Himmelskörper. Remigio zieht nun aus diesen Erwägungen folgenden Schluß: So wird auch die menschliche Vernunft natürlicher- und vernünftigerweise zur Annahme des Glaubensinhaltes durch einen Antrieb der höheren, d. h. der göttlichen Vernunft bestimmt und bewegt, wenn sie auch durch ihre eigene Natur hiezu nicht gelangen kann. Sic et ratio humana naturaliter et rationabiliter movetur ad acquiescendum hiis, que sunt fidei ex impulsu nature et rationis superioris id est divine, licet ea ratione et natura propria rationis ad hoc non possit attingere. Was der Urheber der Natur in der Natur wirkt, ist ganz Natur, und was der Schöpfer der Vernunft in der Vernunft wirkt, ist ganz Vernunft. Es ist sonach eine gewisse Homogenität und Gleichförmigkeit geschaffen und gewissermaßen eine gemeinsame Ebene gegeben (et sic est medium par et uniforme), wenn die Zustimmung zu den übernatürlichen und übervernünftigen Glaubensinhalten sich auf Argumente stützt, welche im Bereiche der ratio superior liegen und deshalb einerseits über die menschliche Vernunft hinausliegen und anderseits doch der menschlichen Vernunft und Natur konform sind.

Diese Momente und Tatsachen, welche auf diese Weise die menschliche Vernunft überragen, sind dreierlei: unmittelbar von Gott kommende Offenbarungsworte, innere Einsprechungen und wunderbare Werke. Deshalb ist es für den Menschen, der seiner Vernunft folgt, notwendig, daß er der Glaubenswahrheit zustimmt auf Grund eines dieser drei Momente oder Tatsachen. Freilich wirken diese Momente und Argumente auf den Willen, der bei der Glaubenszustimmung sich betätigt, nicht zwingend ein, da der Wille frei ist.

Die Gedankengänge, die hier Fra Remigio entwickelt, finden sich nicht in dieser Form und Fassung beim heiligen Thomas, der zu Beginn der Summa contra Gentiles (I, 6) über die motiva credibilitatis sich verbreitet. Auch andere Scholastiker des 13. Jahrhunderts, die von den Glaubensmotiven handeln und im Grundriß eine Apologie des Christentums bieten, wie die Franziskanertheologen Bartholomaeus von Bologna und Matthaeus von Acquasparta, haben in ganz anderer Form die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis charakterisiert. Es sei noch darauf hingewiesen, daß Remigio hier die auch vom heiligen Thomas (S. Th. I q. 79 a. 9) übernommene augustinische Lehre von der ratio superior et inferior benützt.

Remigio geht nun auf diese drei Momente und Tatsachen kurz ein und beleuchtet sie durch biblische Beispiele. Für das erste Moment, für die Wirkkraft des unmittelbar von Gott kommenden Wortes, beruft er sich auf die Worte Christi, Joh. 15, 22: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen nicht gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde." Er fügt als Grund bei, daß die Wahrheit der göttlichen Worte jede durch die menschliche Vernunft ergründbare Wahrheit überragt. Durch die überwältigende Kraft dieser Wahrheit wurden auch die Diener, die von den Hohenpriestern abgesandt waren, um Jesum gefangen zu nehmen, zum Glauben bekehrt, wie Joh. 7, 44ff. berichtet wird. Als sie unverrichteter Dinge zurückgekehrt waren und von den Hohenpriestern gefragt wurden, warum sie Jesum nicht gefangen genommen hätten, antworteten sie: Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch.

Für das zweite Moment, die inneren göttlichen Einsprechungen, weist er auf die Worte aus der Rede des heiligen Stephanus vor dem hohen Rate hin: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren, ihr widerstrebtet alle Zeit dem Heiligen Geiste" (Apg. 7, 51), der euere Herzen mit seiner Gnade berührt und innerlich zum Glauben antreibt. Daraus ergibt sich, daß, gesetzt jemand wohnte an den äußersten Grenzen der Erde und in Gegenden, wo er weder von einem Wunder Kenntnis hätte noch von dem geoffenbarten Gotteswort etwas hören könnte, er dennoch auf billige und vernünftige Weise zum Glauben gehalten wäre wegen des inneren Antriebes und der Einsprechung des Heiligen Geistes.

Das dritte Moment und Argument, die Wunder, wird biblisch beleuchtet durch die Worte Jesu, Joh. 15, 24: „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde". Christus redet hier von der Sünde des Unglaubens, die ja mit Vorzug als die Sünde bezeichnet wird. Es wurden auch im Alten Bunde einzelne Aussätzige geheilt, es fanden Totenerweckungen und andere Wunderwerke statt, wie sie

auch Christus gewirkt hat. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen diesen alttestamentlichen Wundern und den Wundern Christi. Denn im Alten Testamente wurden Wunder nicht in solcher Fülle und solcher Augenscheinlichkeit gewirkt. Auch hat keiner dieser Wundertäter in eigener Person und Kraft diese Wunder gewirkt, wie dies Christus getan hat. Deshalb wird gerechter- und vernünftigerweise am Schluß des Markusevangeliums (16, 16) bemerkt: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden". Der Unglaube wie überhaupt jede Sünde richtet sich gegen die Vernunft. Am Schluß dieser Erklärung der drei Momente bringt Remigio auch noch Beispiele. Augustinus ist in passender Weise durch göttliche Worte (Röm. 13, 13—14), der Schächer am Kreuze durch innerliche Einsprechungen und Dionysius, der Areopagite, durch ein Wunder des heiligen Paulus bekehrt worden.

Remigio bringt im Anschluß an diese prinzipiellen Ausführungen über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben noch einige Bemerkungen über die Betätigungen der Vernunft auf dem Gebiete des Glaubens und der Theologie, wenn auch die Glaubensartikel sich jedem stringenten Vernunftbeweis entziehen. Wenn ein Glaubensartikel bejaht und angenommen wird, kann die Vernunft schlußfolgernd aus diesem Artikel einen anderen beweisen. So hat der heilige Paulus aus der Auferstehung Christi unsere künftige Auferstehung erwiesen. Wenn jemand zugesteht, daß Christus ein heiliger und gerechter Mensch gewesen ist, aber seine Gottheit nicht lehrt, so kann ich aus diesem Zugeständnis Christi Gottheit also beweisen: Kein gerechter und heiliger Mensch lügt als solcher. Nun aber hat Christus gesagt, daß er wahrer Gott sei. Also hat er, indem er dies sagte, nicht gelogen, sondern die Wahrheit verkündigt. In ähnlicher Weise können auch auf anderen Gebieten der Theologie Schlußfolgerungen gemacht werden. Weiterhin können durch die untersuchende und prüfende Tätigkeit der menschlichen Vernunft alle Argumente, alle Einwände, die gegen den Glauben erhoben werden, aufgelöst, als nicht stichhaltig erwiesen werden. Der Grund hievon ist, daß alle diese Argumente falsch, sophistisch oder doch nur Wahrscheinlichkeit enthaltend sind. Da das Wahre dem Wahren nicht entgegengesetzt sein kann und da unser Glaube die höchste Wahrheit vorstellt, deshalb kann kein gegen den Glauben erhobener Vernunfteinwand wirkliche Wahrheit enthalten. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der gläubige Mensch mit seiner Vernunft sich gegen diejenigen zur Wehr setzt, welche die Glaubensartikel, welche die Prinzipien der absolut höchsten Wissenschaft sind, leugnen, ähnlich wie auch der Metaphysiker gegen denjenigen argumentieren kann, der die Prinzipien der Metaphysik in Abrede stellt, vorausgesetzt, daß er Zugeständnisse macht, aus denen die Wahrheit der metaphysischen Prinzipien indirekt erwiesen

werden kann. Remigio bringt hier am Schlusse seiner Darlegungen Gedankengänge, welche Grundlehren des heiligen Thomas über die theologische Methode sind und von dem heiligen Lehrer ausführlich in seinem Kommentar zu Boethius de Trinitate, in den Einleitungen zum Sentenzenkommentar und zur Summa contra Gentiles, zu Beginn des herrlichen Opusculum De rationibus fidei contra Sarracenos, Graecos et Armenos (c. 2) und in unnachahmlicher Kürze und Inhaltsfülle in dem klassischen Artikel der theologischen Summa: Utrum sacra doctrina sit argumentativa (S. Th. I q. 1 a. 8) entwickelt und begründet werden. Remigio schließt dann diese Darlegungen seines Werkes De via paradisi mit den Worten: Qualiter ergo fides nostra non sit rationabilis et qualiter sit rationabilis et quare, dictum est.

Remigio de' Girolami hat auch an anderen Stellen seiner Werke diese grundlegenden theologischen Einleitungsfragen erörtert. Cod. G 3 465 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält in alphabetischer Anordnung Quaestionen des Remigio über alle Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie. Der Titel lautet: Incipit quedam extractio ordinata per fratrem Remigium Florentinum. Wir haben hier eine alphabetische Quaestionensammlung vor uns, in der philosophische und theologische Probleme in großem Umfang behandelt werden. Ich verweise nur auf die Stichworte anima, angelus, caritas, causa, cognitio, creatio, scientia usw. Wie in seinen anderen Werken, bekundet Remigio auch hier große Belesenheit, auch Anspielungen auf Zeitverhältnisse sind nicht selten. Beim Stichwort argumentum stellt sich unser Scholastiker die Frage: Utrum scientia theologie uti debeat argumentis (fol. 56r). Er bejaht diese Frage und gibt hiefür eine kurze Begründung. Die Wissenschaft schließt zweierlei in sich: die Prinzipien und die Konklusionen. Jede Wissenschaft kommt in ihrer Argumentation zu Konklusionen und nicht zu den Prinzipien. Dies gilt auch von der Theologie, denn sonst wäre sie keine Wissenschaft, da ja Wissenschaft ein diskursives, von den Prinzipien zu den Konklusionen fortschreitendes Denken besagt. Die Theologie bringt denn auch zum Erweise ihrer Konklusionen alle Formen der Argumentation in Anwendung: induktives Beweisverfahren, Beispiele, Gleichnisse und Syllogismen. Die Prinzipien der Theologie sind die Glaubensartikel, zu deren Erweis nur Konvenienzgründe und Wahrscheinlichkeitsargumente angeführt werden können, welche diese Wahrheiten unserem Denken näher bringen, wie dies Augustinus auf dem Gebiete der Trinitätslehre getan hat. Indessen lassen sich diese Glaubensartikel nicht demonstrativ beweisen. Die Begründung hiefür erfolgt mit teilweise wörtlicher Anlehnung auf die gleiche Weise wie in der Schrift De via paradisi (ratio sue superioritatis, sue inconformitatis, nostre utilitatis).

Beim Schlagwort scientia legt Fra Remigio zwei Fragen aus der theologischen Einleitungs- und Methodenlehre, welche das Problem vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen berühren, vor: Utrum Theologia sit scientia proprie loquendo (fol. 177r) und: Utrum sacra scriptura sit nobilior omnibus aliis scientiis (fol. 179r). Er bringt hier eine Fülle von Einwänden und auch ein reiches Material von Zitaten. Ich hebe nur die wesentlichen Gedanken heraus. Zur Lösung der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne (proprie loquendo) sei, gibt Remigio zuerst eine Darlegung der Bedeutungen von theologia und scientia. Das Wort Theologie wird in dreifachem Sinne gebraucht. Fürs erste wurde das Wort theologia auf die heidnische Dichtung angewendet, indem Hesiod und andere heidnische Dichter Theologen genannt wurden, weil sie auch über Gott und göttliche Dinge gehandelt haben. In einem zweiten Sinn wird die Metaphysik von Aristoteles selbst als Theologie bezeichnet. Die Metaphysik handelt von Gott freilich nicht in dem Sinne, daß Gott ihr eigentlicher Gegenstand (subiectum) ist, sondern in dem Sinn, daß Gott die Ursache ihres Gegenstandes ist: quia agit de Deo non sicut de subiecto, sed sicut de causa sui subiecti. In einem dritten und im eigentlichen Sinne wird als Theologie die sacra scriptura, die Offenbarungstheologie bezeichnet. Diese Theologie hat Gott zu ihrem Gegenstande und ihre Prinzipien sind unmittelbar von Gott geoffenbart. Von dieser Theologie ist hier die Rede. Scientia wird in einem vierfachen Sinne gebraucht. Einmal in einem mißbräuchlichen Sinne (abusive), wenn Wissenschaft eine Erkenntnis genannt wird, die den konträren Gegensatz zum eigentlichen Wissen in sich schließt. Dies ist die falsche Erkenntnis. Das eigentliche Wissen hat die Wahrheit zum Inhalt. Eine solche falsche Wissenschaft ist z. B. die Magie. In einem zweiten Sinne wird Wissenschaft und Wissen in einem übertragenen metaphorischen Sinne angewendet (metaphorice), wenn wir die Sinneswahrnehmung als Wissen bezeichnen. In einer dritten Bedeutung wird scientia im uneigentlichen Sinne gebraucht (improprie), wenn der Terminus Wissen auf eine Erkenntnis bezogen wird, die nur einen Teil der Wesenselemente der Wissenschaft im strengen Sinne in sich beschließt. Auf diese Weise wird die probable Erkenntnis, die Wahrscheinlichkeitserkenntnis, ein Wissen genannt. Sie ist zwar eine intellektuelle Erkenntnis, aber sie entbehrt eines Wesensmerkmals der eigentlichen Wissenschaft, der Gewißheit. In diesem uneigentümlichen Sinne nennen wir ein Wissen die Erkenntnisse, die wir durch den dialektischen Syllogismus oder durch rhetorische Beweisführung oder durch menschliche Zeugnisse gewinnen. Im vierten und eigentlichen Sinne (proprie) ist von scientia bei einer Erkenntnis die Rede, bei der alle Wesensmerkmale des eigentlichen Wissens gegeben sind.

Diese ist die Gewißheit bietende geistige Erkenntnis: certa cognitio intellectualis.

Wenn wir nun diese Unterscheidungen von scientia auf die Theologie in Anwendung bringen, so ist sie kein Wissen im ersten mißbräuchlichen Sinne, da sie scientia verissima ist, auch nicht im zweiten metaphorischen Sinne, da sie cognitio intellectualis ist, auch nicht im dritten uneigentlichen Sinne, da sie cognitio intellectualis certissima ist.

Die Theologie ist sonach Wissenschaft im vierten, im eigentlichen Sinne (proprie). Es ist jedoch zu bemerken, daß dieses „proprie" eine gewisse Elastizität besitzt (quandam latitudinem habet) und verschiedene Abstufungen in sich befaßt, wie ja auch Porphyrius in seiner Isagoge vier Formen des proprium unterscheidet, obgleich doch nur eine dieser Formen das proprie proprium ist. Und so können wir auch sagen, daß nur jene Form des Wissens und der Wissenschaft, der certa intellectualis cognitio ein Wissen und eine Wissenschaft im engeren eigentlichen Sinne (proprie proprie) genannt werden kann, welche aus der Natur des Intellekts selbst fließt, die auf dem Wege der intellektuellen und intuitiven Erkenntnis oder der Evidenz: per modum intellectionis sive intuitionis sive evidentie zustande kommt. Dies ist aber in doppelter Weise möglich, einmal, wenn die Prinzipien jener Wissenschaft principia per se nota, von sich selber einleuchtende, unmittelbar evidente Prinzipien sind. Die Erkenntnis der hieraus gezogenen Konklusionen ist scientia im engsten eigentlichen Sinne, proprissime. Dies trifft bei den Prinzipien der Theologie nicht zu, da diese die Glaubensartikel sind und da der Glaube sich auf das bezieht, was man nicht sieht, was nicht evident ist (Hebr. 11, 1).

Auf eine andere, zweite Weise können wir von einer Wissenschaft im engeren eigentlichen Sinne (proprie proprie) reden, wenn die Prinzipien nicht principia per se nota sind, sondern sich auf die unmittelbar evidenten Prinzipien einer anderen Wissenschaft zurückführen lassen. Damit ist der Begriff der scientia subalternata, der einer höheren Wissenschaft untergeordneten Wissenschaft gegeben. Auf diese Weise ist die Theologie Wissenschaft, und zwar eine dem Wissen Gottes und der Heiligen untergeordnete Wissenschaft: theologia est scientia et subalternatur scientie Dei et beatorum. Fra Remigio stellt, wie sich aus diesen Darlegungen ergibt, auch die Theologie in die Linie der Wissenschaften, in denen die certa cognitio intellectualis durch den Intellekt selber per modum intellectionis sive intuitionis sive evidentie erlangt wird und welche Wissenschaften proprie proprie im engeren und eigentlichen Sinne sind. Er faßt hier jedenfalls die Theologie auf, insofern sie den Konklusionen zugewendet ist, aus den Prinzipien Schlußfolgerungen zieht

und aus diesen wieder neue Erkenntnisse auf dem Wege des diskursiven Denkens gewinnt und sieht in diesen Funktionen der theologischen Schlußfolgerungen lediglich Tätigkeiten des Intellekts, und zwar Tätigkeiten, die Gewißheit erzeugen. Die scientia im aristotelischen Sinne hat ja die Konklusionen zum Gegenstand, während die intuitive Erkenntnis der obersten, von selbst einleuchtenden Prinzipien intellectus genannt wird.

Von der Wissenschaft, von der certa cognitio intellectualis, welche ex natura intellectus zustande kommt, ist zu unterscheiden eine andere Form der Wissenschaft, bei der die Gewißheitserkenntnis nicht das Ergebnis ausschließlich der intellektuellen Betätigung ist, sondern ex natura alterius herrührt, d. h. auf die Wirksamkeit eines anderen seelischen Faktors sich zurückführt. Eine solche Gewißheitserkenntnis ist zwar auch noch eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, aber doch nicht so wie die vorher genannten Formen der Gewißheitserkenntnis (proprie scientia, sed non ita proprie). Dieser andere seelische Faktor kann nun ein doppelter sein, entweder ein Habitus oder eine vom Intellekt verschiedene Potenz, nämlich der Wille. Im ersteren Falle, wenn es sich um einen Habitus handelt, erkennt der Intellekt etwas per modum inclinationis, auf Grund einer inneren zuständlichen Hinordnung und Hinneigung. In diesem Sinne wird eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes als scientia bezeichnet. Auf diese Weise ist die Theologie keine Wissenschaft, da viele Theologen keine einzige der Gaben des Heiligen Geistes besitzen und da zahlreiche Nichttheologen mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet sind. Es ist damit keineswegs gesagt, daß die Theologie nicht wie jede andere Wissenschaft ein Habitus sei. Die Theologie ist hier nicht ins Auge gefaßt, insofern sie sich auf die aus den Prinzipien gezogenen Schlußfolgerungen bezieht. Denn diese erkennt sie, wie oben bemerkt, per modum intellectionis und sie ist, wie ja soeben näher dargelegt wurde, deshalb Wissenschaft im engeren und eigentlichen Sinne. Die Theologie wird vielmehr hier betrachtet, insofern sie ihren Prinzipien, den Glaubensartikeln, sich zuwendet und hier kommt als seelischer Faktor die Willenspotenz in Betracht. Der Intellekt erkennt diese Prinzipien per modum adhaesionis, er stimmt ihnen mit voller Gewißheit zu per imperium voluntatis. Die intellektuelle Erkenntnis der Glaubensartikel erlangt ihre Gewißheit nicht lediglich aus der Tätigkeit des Intellekts, sondern aus dem gebietenden Einfluß des Willens. Diese allen Zweifel ausschließende Zustimmung zu den Glaubensartikeln vollzieht sich im Glaubensakt. Auf das im Glaubensakt primär wirkende übernatürliche Element geht Remigio hier nicht ein. Er bringt nur noch eine Reihe von Schriftstellen, in welchen auch die fides als scientia bezeichnet ist. Er schließt dann seine prinzipiellen Darlegungen mit dem in der Scholastik in diesen

Zusammenhängen oft zitierten, vom heiligen Thomas (S. Th. I q. 1 a. 2 contra) als Auktoritätsbeweis für den Wissenschaftscharakter der Theologie verwerteten Satz des heiligen Augustinus: Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quod fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur (De Trinitate, lib. 14, cap. 1).

Remigio de' Girolami tritt in diesen Darlegungen ganz entschieden auf die Seite des heiligen Thomas von Aquin, der den Wissenschaftscharakter der Theologie im Sinne des aristotelischen Wissensbegriffes mit großem Nachdruck festhält und begründet. Diese Darlegungen des Florentiner Dominikaners sind ein Kommentar zu den Gedankengängen seines großen Lehrers, die in S. Th. I q. 1 a. 2: Utrum sacra doctrina sit scientia ihre schärfste Prägung erhalten haben. Es ist hier nicht die Stelle, auf die geschichtlichen Zusammenhänge, aus denen heraus auf diese Lehre des Aquinaten überraschend neues Licht fällt, einzugehen, noch auch den Kampf um diesen Lehrpunkt, der bis ins 15. Jahrhundert hinein, bis in die Zeiten des Johannes Capreolus, des Princips Thomistarum, in Kritik und Antikritik sich abgespielt hat, auch nur in den Hauptlinien zu schildern. Es genügt hier, das deutliche und starke Echo zu vernehmen, das die Lehre des Aquinaten bei einem seiner getreuesten Schüler gefunden hat.[45]

Die zweite Frage, die unmittelbar anschließend an die Erörterungen über den Wissenschaftscharakter der Theologie von Fra Remigio behandelt ist, hat den Vorrang der Theologie vor den profanen Wissenschaften zum Gegenstand: Utrum sacra scriptura sit nobilior omnibus aliis scientiis. Ich übergehe auch hier die Einwände und hebe nur die Hauptgedanken heraus. Unser Scholastiker bringt eine große Anzahl von Beweisen für seine These, daß die Theologie den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften mit Recht beansprucht. Er formuliert diese These also: Si enim omnimode ad propositum consideremus sacram scripturam omniquaque apparet eam esse honorabilissimam. Dieser Ausdruck honorabilissimam ist ohne Zweifel eine Reminiszenz an den Anfang der aristotelischen Schrift De anima, wo das Griechische τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἴδησιν ὑπολαμβάνοντες in der dem heiligen Tho-

[45] Vgl. hierüber E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae divi Thomae des Hervaeus Natalis, Münster 1912. Über die Geschichte dieses Problems im 14. Jahrhundert bietet die Monographie von J. Kürzinger, Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930, wertvolle Aufschlüsse. M. Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des heiligen Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. Die Goerres-Gesellschaft und der Wissenschaftsbegriff, Köln 1934, 7—44. Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane. Rivista di filosofia neo-scolastica 26 (1934), 127—155.

mas und der Hochscholastik vorliegenden griechisch-lateinischen Übersetzung mit: Bonorum et honorabilium notitiam opinantes wiedergegeben ist.

Der erste Beweis Remigios für die Vorrangstellung der Theologie, die er hier wie Bonaventura und andere Scholastiker als sacra scriptura bezeichnet, ist wie auch die meisten nachfolgenden in metaphysische Form gekleidet. Die Theologie ist ein ens, ein Seiendes. Das Seiende zerfällt in Ursache und Verursachtes. Die Ursache ist aber vornehmer als die Wirkung. Die Theologie nimmt aber gegenüber den anderen Wissenschaften die Stellung der causa, der Ursache ein und ist deshalb auch vorzüglicher als all diese. Als Belegtext wird von Remigio die Glosse zu Exod. 12, 35 angeführt: Vasa aurea et argentea ab Egyptiis petimus, ut tabernaculum Dei fabricemus, cum philosophos et poetas legimus, ut divinam scripturam sapientius et facundius legamus. Dieser Gedanke, der bei Origenes und Augustinus zur Illustrierung des Verhältnisses zwischen heidnischer und christlicher Bildung verwertet wird, wird bekanntlich auch in der mittelalterlichen Scholastik zur Rechtfertigung der Benützung der heidnischen Philosophie seitens der Theologie herangezogen. Diese Kausalität der Theologie gegenüber den Profanwissenschaften wird näher als eine finale bezeichnet, indem eben die profanen Wissenschaften in der heiligen Wissenschaft ihren Zweck haben und diese so ihnen gegenüber per modum imperantis sich betätigt. Er führt hier das in der Scholastik auch beim heiligen Thomas so oft angeführte Schriftwort Prov. 9, 3, an: Misit ancillas suas vocare ad arcem.

In diesen metaphysischen Gedankengängen weiterfahrend formuliert Remigio einen weiteren Beweis. Das Seiende wird geteilt durch das Eine und das Viele. Das Eine ist aber als solches vorzüglicher als das Viele. Deswegen ist auch Gott, der am meisten eins ist, das vornehmste, das höchste Wesen. Die Theologie ist auch wesentlich eine Wissenschaft (scientia una) und dehnt deswegen ihre Betrachtung aus auf alles und noch mehr, was die einzelnen Wissenschaften in zerteilter Vielfältigkeit erkennen. Die Theologie handelt zugleich von den Zeichen und den Dingen (simul est de signis et de rebus). Remigio bezieht sich hier auf den aus Augustinus: De doctrina christiana, lib. 1, cap. 2, n. 2, genommenen Einteilungsgrund der Sentenzen des Petrus Lombardus (lib. 1, dist. 1, cap. 1). Die Theologie handelt weiterhin de naturalibus, rationalibus et moralibus; sie gießt Licht aus über das ganze Gebiet der Realwissenschaften der Metaphysik und der Naturphilosophie, der Idealwissenschaften der Logik und schließlich der praktischen ethischen Disziplinen. Er führt hiefür mit kommentierender Erweiterung die Stelle Sap. 9, 11 an: „Scit enim omnia illa“ quantum ad naturalia „et intelligit“ quantum ad rationalia et „educit me in operibus meis“ quantum ad moralia.

Remigio vergleicht die Theologie in ihrer Stellung als scientia una existens gegenüber der Vielheit und Vielfältigkeit der profanen Wissenszweige mit dem Gemeinsinn, dem sensus communis, der auch, obschon nur ein einziger Sinn, alle Objekte erkennt, welche von jedem einzelnen der fünf äußeren Sinne wahrgenommen werden.

Remigio geht in seiner Begründung auf der Bahn metaphysischer Formulierung weiter. Die Theologie ist ein ens effectum, ein bewirktes Seiendes. Das bewirkte Seiende empfängt seine Würde und seinen Vorrang von der bewirkenden Ursache. Die Theologie ist in ihren Prinzipien unmittelbar von Gott bewirkt. Remigio bringt hiefür biblische Texte.

Die Theologie ist weiterhin ein effectus habitualis; sie ist ein Habitus. Es ist Sache des Habitus, wie Remigio im Anschluß an die Habituslehre der nikomachischen Ethik bemerkt, Freude bei Verrichtung der Akte, für welche der Habitus die Potenz geeignet und geneigt macht, zu erzeugen. Die sacra scriptura — in diesen Gedankengängen Remigios fließen vielfach die Grenzen von Theologie und Heiliger Schrift ineinander über — ist die Quelle solch innerer Freude, wie dies auch durch ein Psalmwort erhärtet wird.

Die Theologie ist ferner ein habitus virtuosus und hat als solcher den Zweck, den Menschen zu vervollkommnen. Sie vervollkommnet denn auch auf eine vorzüglichere Weise, weil auf übernatürlichem Wege, den Menschen, als dies die anderen im Bereich des Reinnatürlichen sich bewegenden Wissenszweige tun.

Sie ist weiterhin eine virtus intellectualis vel cognitiva, ein intellektueller Habitus. Unter den intellektuellen Tugendhabitus ist derjenige der vornehmere, welcher in höherem Maße Erkenntnis verursacht. Dies kann in intensiver und in extensiver Hinsicht der Fall sein. In intensiver Hinsicht wieder doppelt, nämlich von seiten des Erkannten und von seiten des Erkennenden: ex parte cognoscentis vel ex parte cogniti. Im Hinblick auf das erkennende Prinzip wird intensivere Erkenntnis beursacht, indem ein höherer Grad von Gewißheit beim Erkennen bewirkt wird. In dieser Hinsicht überragt nun die Theologie alle irdischen Wissenschaften, weil ihre Gewißheit auf dem Lichte der göttlichen Erkenntnis, die sich nicht irren kann, beruht, während die anderen Wissenschaften ihre Gewißheit aus dem Lichte des Menschengeistes erhalten. Im Hinblick auf das erkannte Objekt wird in der Theologie eine intensiv höhere Erkenntnis gewährt, weil Gott, den die Theologie uns erkennen läßt, in sich das am meisten erkennbare intelligible Wesen ist. In extensiver Hinsicht steht vom Standpunkt des erkannten Objektes aus die Theologie an der Spitze aller Wissenschaften, weil sie uns einen größeren Kreis von Erkenntnissen erschließt als dies die anderen Wissenschaften vermögen.

Die Theologie vermittelt nicht bloß theoretische Erkenntnisse; sie ist nicht bloß ein habitus cognitivus speculativus, sondern auch ein habitus cognitivus practicus. Der Wert dieses praktischen Habitus bemißt sich nach dem Wertgehalt des Zweckes. Der Zweck der Theologie ist aber der letzte und höchste übernatürliche Zweck überhaupt.

Remigio de' Girolami schließt diese Darlegungen über den Vorrang der Theologie vor allen anderen Wissenschaften mit dem Hinweis darauf, daß die sacra scriptura auch in sprachlicher Hinsicht alle anderen Disziplinen übertrifft, insofern die Heilige Schrift unter einem Worte einen mehrfachen Sinn birgt und führt hiefür ein längeres Zitat aus Gregor dem Großen an. In den Einleitungen zu den Sentenzenkommentaren und theologischen Summen hat ja ein Artikel über den mehrfachen Schriftsinn seine stereotype Stelle. Remigios Behandlung der Frage nach dem Vorrang der Theologie vor den anderen Wissenschaften steht ganz auf dem Standpunkt der Gedanken des heiligen Thomas, S. Th. q. 1 a. 5, und kann als ein Kommentar zur thomistischen Lehre betrachtet werden. Manche Gedanken Remigios finden sich bei Thomas nicht, dafür sind aber bei dem Aquinaten die Gedankengänge viel schärfer gefaßt und zu einem einheitlichen Gedanken zusammengeordnet. Der heilige Thomas und auch seine Schüler haben ein großes Gewicht darauf gelegt, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu verteidigen und den Vorrang der sacra doctrina vor den anderen Wissenschaften zu betonen. Ich kann an dieser Stelle nicht ausführlicher dartun, daß die Rücksichtnahme auf die wissenschaftlichen Zeitverhältnisse neben den sachlichen Gesichtspunkten dabei eine Rolle gespielt hat. In der Artistenfakultät hatte sich namentlich durch die Aristoteleskommentare, die dort schon in größerer Zahl vor Thomas geschrieben worden sind, und durch Herübernahme der aristotelischen und arabischen Wissenschafts- und Methodenlehre eine bestimmte wissenschaftliche Methode, ein modus artificialis herausgebildet, und die Theologie war vor die Frage gestellt, ob und unter welchen Vorbehalten sie diesen modus artificialis herübernehmen wollte. Der heilige Thomas hat nun als erster unter den scholastischen Theologen sich für die Verwertung dieses modus artificialis auf theologischem Gebiet in weitem Umfange ausgesprochen und hat den strengen aristotelischen Wissenschaftsbegriff, wie er in den Analytica Posteriora entwickelt ist, auch auf die Theologie in Anwendung gebracht. Es ist ein großes Verdienst von P. Chenu, zum erstenmal diesen geschichtlichen Hintergrund der thomistischen Betonung des Wissenschaftscharakters der Theologie in gründlichster Spezialuntersuchung herausgearbeitet zu haben. Der heilige Thomas, der die geistige Lage und die wissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit mit klarem Blick erkannt hat, hat offen-

bar großes Gewicht darauf gelegt, darzutun, daß man in der Theologie gerade so in streng wissenschaftlicher Beweisführung verfährt, wie innerhalb der Artistenfakultät. Dabei hat er keineswegs die durch übernatürliche Faktoren bedingte Eigenart der theologischen Arbeits- und Betrachtungsweise übersehen und auch hier eine geschickte Synthese zwischen der augustinischen Tradition und dem „neuen Aristoteles" hergestellt. Ähnlich wird man auch die Lehre des Aquinaten über den Vorrang der Theologie vor den profanen Wissenschaften geschichtlich verstehen, wenn man auch die Beziehungen zur Artistenfakultät ins Auge faßt. Die Vertreter der Artistenfakultät haben in ihren Aristoteleserklärungen vielfach um die Theologie sich nicht gekümmert, haben unbekümmert um Kirche und Theologie aus Aristoteles und den Arabern Anschauungen herübergenommen und sich zu eigen gemacht, die zu der katholischen Glaubenslehre im Gegensatz standen. Höchstens haben sie als eine Art Schutzvorrichtung und Vorsichtsmaßregel neben diese ihre Anschauungen die katholische Glaubenslehre hingestellt, ohne den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung derselben zu machen. Ich habe schon mehrmals auf diese Dinge hingewiesen und auch in diesem Bande dieses Verfahren der lateinischen Averroisten bei den beiden italienischen Philosophen und Zeitgenossen des Fra Remigio de' Girolami, Taddeo da Parma[46] und Angelo d'Arezzo,[47] aufgezeigt. Eine weitverbreitete Anschauung dieser Averroisten sah in der Beschäftigung mit der Philosophie, im Beruf des Philosophen, das höchste Ziel, den höchsten Lebensinhalt, das höchste Lebensglück des Menschen. Damit war von selbst eine völlige Ignorierung der Theologie, jedenfalls eine Überordnung der Philosophie über die Theologie gelehrt. Mir ist diese Auffassung mehrfach in ungedruckten Ethikkommentaren aus der Feder solch averroistisch eingestellter Professoren der Artistenfakultät begegnet. Ex professo ist diese These, daß die Philosophie das Höchste für den menschlichen Geist und das menschliche Leben ist, in der Schrift De summo bono sive de vita philosophi des Boetius von Dacien behandelt, die ich in diesem Bande ediert habe. Wir verstehen es deshalb auch, wenn an der Spitze der 219 averroistischen Sätze, welche Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilt hat, sich auch die beiden Sätze befinden: Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.[48] Wir verstehen aus diesen zeitgeschichtlichen Verhältnissen heraus es auch, daß Thomas die Vorrangs- und

[46] Vgl. oben S. 240—260.
[47] Vgl. oben S. 261—271.
[48] Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle, II², Louvain 1908, 176.

Vormachtsstellung der Theologie so stark unterstrichen hat. In seinen Bahnen bewegt sich auch die Anschauung seines getreuen Schülers Remigio de' Girolami.

3.

BERNHARD VON AUVERGNE († nach 1304), EIN INTERPRET UND VERTEIDIGER DER LEHRE DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN AUS ALTER ZEIT.

Über Bernhard von Auvergne, der von B. Hauréau als: „Un des plus intelligents auditeurs de saint Thomas, un des plus zélés défenseurs de son maître, théologien et philosophe de grand renom aux XIIIe siècle" bezeichnet wird,[49] waren bis auf die allerneueste Zeit nur sehr lückenhafte und unsichere Angaben zu erreichen. Quétif-Echard kennen wohl aus älteren Mitteilungen die Titel seiner Werke, können aber keine Handschriften hiefür beibringen.[50] Nur zwei gegen 1285 gehaltene Sermones standen ihnen im Cod. lat. 3557 der damaligen Bibliothèque royale, jetzt nationale, zu Paris zur Verfügung, auf die neuerdings auch Lecoy de la Marche hingewiesen hat.[51] B. Hauréau bedauert, daß die noch im 16. Jahrhundert zitierten Werke dieses angesehenen Thomisten nicht mehr vorhanden seien.[52] In neuester Zeit hat über sein Leben und seine Werke Mandonnet eine gut orientierende Zusammenfassung geboten.[53] A. Pelzer hat zum ersten Mal für die polemischen Schriften, also die Hauptarbeiten dieses Dominikaners, wertvolle handschriftliche Nachweise geboten.[54]

Bernhard heißt bald Bernardus de Gannato von seinem Heimatort, bald Bernardus Clarmontensis von Clermont[-Ferrand] von seinem Kloster, dem er angehörte, bald auch Bernardus de Alvernia von seiner Heimatprovinz Auvergne. Die letztere Benennung hat in der Literatur mitunter zu Verwechslungen mit Petrus de Alvernia geführt. Von den Lebensgeschicken

[49] B. Hauréau, De la philosophie scolastique II, Paris 1850, 206.

[50] Quétif-Echard, I, 492—493.

[51] Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge. Paris 1886, 500.

[52] B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 2. Paris 1880, 125. Vgl. auch C. F. Lajard in der Histoire littéraire de la France XXV, 201—209. P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I, Paris 1933, 172—173.

[53] P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques VII (1913), 59—61.

[54] A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quodlibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques. Extrait de la Revue néo-scolastique de philosophie, Louvain 1913, 8, 18ff., 53f.

Bernhards von Auvergne sind uns als sichere Daten nur bekannt, daß er Bakkalaureus der Theologie an der Pariser Hochschule war, im Jahre 1303 als Prior an der Spitze des Dominikanerkonvents Saint-Jacques in Paris stand und daß er am 25. September 1304 vom Domkapitel zu Clermont zum Bischof gewählt worden ist, aber den bischöflichen Stuhl nicht bestiegen hat.

Als Schriften des Bernhard von Auvergne werden im Stamser Katalog aufgezählt:[55] Fr. Bernhardus, Claramontensis episcopus et baccalarius in theologia scripsit lecturam super omnes libros sententiarum. Item contra dicta Henrici de Gande quibus impugnat Thomam. Item contra Gotfridum de Fontibus eadem de causa. Laurentius Pignon fügt noch dazu: Item (contra) Jacobum neapolitanum eadem de causa. Wir können noch die soeben erwähnten zwei Sermones anführen.

Der Sentenzenkommentar Bernhards ist bis zur Stunde noch nicht aufgefunden. Er ist zitiert in der Pantheologia des Rainerius a Pisis.[56] Vielleicht glückt es, in einem der anonymen Sentenzenkommentare aus der ältesten Thomistenschule dieses Zitat nachzuweisen und damit diesen Sentenzenkommentar wieder aufzufinden. Leider findet sich unter den zahlreichen Zitaten aus den Werken von Thomisten, welche am Rande des Sentenzenkommentars des Johannes Quidort von Paris im Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek angebracht sind, kein solches mit dem Namen des Bernardus de Gannato. Über die polemischen Schriften Bernhards verdanken wir A. Pelzer, wie schon gesagt, wertvolle Wegweisung. Darnach hat Bernhard vielleicht schon zu Lebzeiten Gottfrieds von Fontaines († zirka 1306) eine systematische Kritik der Quodlibeta des letztern vorgenommen, und zwar zuerst der Quodlibeta V—XIII und dann der Quodlibeta III—IV. Bernhard numeriert sie I—IX und X—XI. Eine Handschrift dieser polemischen Schrift weist A. Pelzer in Biblioteca nazionale zu Florenz, Cod. II. II, 182 XIV nach, wo sie von fol. 313r—418r sich erstreckt. Auf fol. 418v lesen wir: Expliciunt XI quodlibet Magistri Godofredi omnia cum improbacionibus Bernardi. Eine weitere Handschrift ist nach den Mitteilungen Pelzers Cod. 298 Borghese (in der Vatikanischen Bibliothek), der unsere Schrift von fol. 1r—153v darbietet. Am Rand ist vielmals durch das Wort: ber(nardus) mit oder ohne den Beisatz: Reprobatio oder Responsio der Beginn der Kritik Bernhards angemerkt. Bernhard von Auvergne bietet immer zuerst die quaestio des Quodlibets Gottfrieds in der kürzeren Fassung und knüpft daran eine eingehende Kritik. P. Glorieux[57] weist noch auf Exzerpte aus dieser Schrift Bernhards

[55] H. Denifle, Archiv usw. II, 227.

[56] Rainerius a Pisis, Pantheologia, cap. 3.

[57] P. Glorieux a. a. O. 172.

von Auvergne hin, die sich im Cod. 54 (fol. 19r—26v) San Cucufate des Archivo de la Corona de Aragon befinden. A. Pelzer weist auch noch darauf hin, daß im Cod. Vat. lat. 772 (fol. 63v) sich Bernhards abbreviatio und impugnatio von Gottfrieds Quodlibeta IV, q. 22 findet. Die Abbreviatio und Impugnatio der zwei Quodlibeta des Jakob von Viterbo befindet sich, wie A. Pelzer in seinen Untersuchungen über die handschriftliche Überlieferung der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines dargetan hat, im Cod. 298 Borghese unmittelbar im Anschluß an die Streitschrift gegen Gottfried von Fontaines. P. Glorieux [58] nennt zwei weitere Handschriften, Cod. 468 theol. fol. 77r—105r der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin und Cod. 744 fol. 156r—192r der Bibliothek von Toulouse.

Zu den Mitteilungen Pelzers kann ich eine kleine Ergänzung aus Wiener Materialien beifügen. Im Cod. lat. 1464 der Wiener Nationalbibliothek steht auf dem ersten Blatte, das an den Deckel angeklebt ist, unten mit roter Tinte die Bemerkung: Apud predicatores Wyenne jacet in eorum libraria quidam liber continens 14 quodlibeta Gotfridi de Fontibus non secundum ordinem secundum quem ipse fecit, sed secundum quem allegat ea quidam frater ordinis predicatorum Bernhardus scilicet episcopus Claromontensis qui sic impugnat et corrumpit. Et ideo liber prenominatus dicitur corruptorium Godefredi (contra eius, diese Worte nicht mehr leserlich) quodlibeta. Auf fol. 1r der Handschrift selber steht von gleicher Hand mit roter Tinte die Aufschrift: Quintum sextum quodlibeta et pars de septimo Gotfridi de Fontibus secularis et fecit 14 quodlibeta in toto. Diese Quodlibeta sind lediglich Text Gottfrieds von Fontaines ohne die Impugnationes des Bernhard von Auvergne und reichen bis fol. 21v, dann beginnt der Sentenzenkommentar Bonaventuras. Das angemerkte Exemplar der Impugnationes Bernhards zu Gottfried von Fontaines befindet sich jetzt nicht mehr in dem freilich sehr gelichteten Handschriftenbestand der Wiener Dominikanerbibliothek; ich konnte es auch nicht im Katalog dieser Bibliothek von 1513 feststellen.

Die Streitschrift des Bernhard von Auvergne gegen Heinrich von Gent ist uns im Cod. Ottobon. lat. 471 (s. XIV) erhalten. Zu Beginn steht fol. 1r die Titelüberschrift: Hic incipiunt Quolibet contra enricum de Gandavo. Die erste Frage, die behandelt wird, lautet: Utrum in Deo sit ponere bonitatem. Auf fol. 167r schließt das Werk: Explicit 15. quolibet et per consequens omnia quolibet M. H. (= Magistri Henrici). Wenn auch weder im Incipit

[58] P. Glorieux a. a. O. 173. Glorieux gibt die Signatur 298 an. Tatsächlich handelt es sich um Cod. 468 theol. Vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 1, Berlin 1901, 323. Rose hält dieses Stück für die Quodlibeta des Jakob von Viterbo.

noch im Explicit der Name des Bernhard von Auvergne genannt ist, so ist doch seine Autorschaft an dieser umfassenden kritischen Bearbeitung der Quodlibeta Heinrichs von Gent allem Zweifel entrückt, da am Rande (z. B. fol. 107^{r}) bei der entscheidenden Lösung der Frage ber(nardus) angegeben ist. An das Werk selbst schließt sich von fol. 168^{r}—170^{v} noch eine Inhaltsübersicht.

Weitere Handschriften führt P. Glorieux an: Cod. lat. 15849 fol. 5^{r} bis 186^{r} der Bibliothèque nationale zu Paris und Cod. 662 der Bibliothek von Troyes. Ich möchte noch Cod. A 943 der Biblioteca communale dell'Archiginnasio zu Bologna hinzufügen. Dieser Codex ist mit Bemerkungen am Rand (contra thomam, opinio thome usw.) ausgestattet. Bei der Behandlung der Frage: Utrum creatura sit suum esse (fol. 2^{v}—3^{r}) ist auf fol. 3^{r} unten die Bemerkung gemacht: Jo. de Gant exponit Henricum, quod differentia intentionis continetur sub differentia rationis sicut species sub genere. Est enim differentia intentionis quidam gradus differentie rationis. Die Randbemerkungen nehmen auch mehrfach zu den kritischen Ausführungen des Bernhard von Auvergne Stellung. Die Schrift beginnt hier also: In nomine Jesu Christi et Gloriose Virgini Genitricis ejusdem et beate Katerine Virginis et Martyris Eximie et Sanctissimi Ambrosii Senensis. Incipit improbatio quorumdam dictorum Henrici de Gandavo facta per fratrem Bernardum Claramontensem ordinis fratrum predicatorum.

Außer den genannten drei polemischen Schriften gegen Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo und Heinrich von Gent, welche durch den Stamser Katalog bzw. durch Laurentius Pignon Bernhard von Auvergne zugeteilt werden, erscheint in einer Titelüberschrift des Cod. Vat. lat. 772 (s. XIV) dieser Thomist als Verfasser einer Streitschrift gegen Aegidius von Rom. In der Handschrift, welche zuerst das opusculum De ente et essentia (fol. 1^{r} bis 4^{r}) enthält, steht diese Arbeit an zweiter Stelle (fol. 4^{r}—17^{v}). A. Pelzer gibt in seinem monumentalen Katalogwerk folgende Beschreibung:[59] Incipiunt impugnationes bernardi claromonensis (!) contra fratrem Egidium contradicentem thome super primum sententiarum (haec apposuit manus alia paulo posterior). Praepositis epistula dedicatoria (inc. REverendo in Christo patri fratri (deinde abrasum ... tio) lectori (deinde v. abrasum) ... nion ⟨si⟩ aut nien ⟨si⟩ ordinis fratrum predicatorum frater (deinde v. abrasum graziā [?] de conventu (deinde rasura) fratrum ejusdem ordinis ... Dei sapientia verbum patris) et ⟨prologo⟩ (inc. Quare detraxistis sermonibus veritatis ... Duo sunt genera locutionum ...) inc. In questionibus autem pre-

[59] A. Pelzer, Codices Vaticani latini. Tom. II. Pars prior Codices 679—1134. Romae 1931, 78. Addenda et Emendanda XX.

ambulis ad totum librum articulo 4 quamvis doctor dixerit quod ens divinum potest poni subiectum theologie et dec. (fol. 17r) frivola est obiectio amicorum (!) ... et vestra paternitate firmiter firmetur, ad laudem eius qui est benedictus etc., insequentibus (fol. 17r—17v) eis que ad articulos 1 et 4, dist. 9 spectant.

In dem Widmungsschreiben an den Dominikaner, dessen Name ebenso wie derjenige des Autors ausradiert ist, wird Thomas, der frater Thomas, mit warmen Worten gefeiert: „qui sua excellenti doctrina profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem et cunctis ecclesie fidelibus pretulit clarum lumen." Auch auf fol. 4v ist von den scripta „doctoris egregii fratris Thome" die Rede. Die Arbeit stammt jedenfalls aus der Zeit vor der Kanonisation des Aquinaten, vor 1323, und atmet die Liebe der ersten und ältesten Schüler des heiligen Thomas zu dem gefeierten Lehrer, zu dessen Verteidigung sich so viele pietätsvolle Federn in Bewegung setzten. Diese Verteidigungsschrift erstreckt sich bis I. Sent. dist. 37 einschließlich. Die Streitpunkte über die Einleitungsfragen gehen De subiecto theologie, De unitate theologie, De necessitate theologie, De theologia utrum sit magis speculativa quam practica, De distinctione theologie. Bei den einzelnen Fragen wird zuerst die gegnerische Aufstellung angeführt, hierauf ergreift der Defensor das Wort zur Widerlegung.

Die Frage, ob dieses Werk von Bernhard von Auvergne verfaßt ist, habe ich vor fast dreißig Jahren im bejahenden Sinne beantwortet, indem ich mich jedenfalls von der Titelüberschrift bestimmen ließ und die angebrachten Rasuren nicht genügend beachtete.[60] E. Krebs, der sich um die Erforschung unseres Autors durch Mitteilung und Beurteilung von Texten verdient gemacht hat, kommt auch auf diesen Traktat zu sprechen und bezeichnet ihn als: Pseudobernardus Claromonensis: Impugnationes Bernardi Claromonensis contra fratrem Aegidium contradicentem Thome super primum sententiarum.[61] Mit Vorsicht und Zurückhaltung spricht sich über die Autorfrage dieses Werkes P. Mandonnet[62] aus, der sich auf die Mitteilung Pelzers stützt, daß die Titelüberschrift von einer anderen Hand als der Text selbst herrührt. Gleichfalls mit Bezugnahme auf Mitteilungen, die ihm Prälat A. Pelzer aus seinem Katalogwerke gemacht hatte, spricht sich E. Hocedez,[63] der auf

[60] M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, 22.

[61] E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Münster 1912, 10 f.

[62] P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques 6 (1913), 59—61.

[63] E. Hocedez, Gilles de Rome et saint Thomas. Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 397—409.

diese Streitschrift in einer Abhandlung über Aegidius von Rom und Thomas von Aquin näher eingeht, gegen die Autorschaft Bernhards von Auvergne aus. Der Standpunkt von Prälat Pelzer, der auch in dieser Frage entscheidend ist, spricht sich in einem von M. Schmaus veröffentlichten Brief vom 23. Dezember 1929 aus:[64] „Für die Echtheit spricht nur die Tatsache, daß der oben erwähnte Titel des Werkes dem Widmungsschreiben von einer vom Schreiber verschiedenen, aber gleichzeitigen Hand vorangestellt und am Schluß des Werkes vom Verfasser des Index wiederholt ist." Dagegen spricht folgendes: Zu Beginn des Widmungsschreibens ist der Name des Empfängers und der des Verfassers wegradiert. Aus den verblichenen Resten läßt sich jedoch erkennen, daß der letzte Buchstabe des Verfassernamens unter die Zeile herabgeht; der Name Bernhard kann sonach nicht dagestanden sein. Außerdem findet sich in den Schriften, welche Bernhard gegen Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo und Heinrich von Gent verfaßte, kein Verweis auf eine frühere Schrift gegen Aegidius, während Bernhard oft auf seine früheren Schriften verweist. Endlich schreibt der Stamser Katalog ihm kein Werk gegen Aegidius zu. Er schreibt nur Robertus, natione anglicus de Erfort, ein solches zu. Tatsächlich finden sich im Cod. Vat. lat. 987, der eine von Robert stammende Zusammenfassung und Bekämpfung der Quodlibeta des Heinrich von Gent enthält, zwei Verweise auf dieses Werk (fol. 50vb und fol. 108ra). Freilich scheint von den drei zu Ende des 13. bzw. zu Beginn des 14. Jahrhunderts existierenden Werken, in denen Thomas von Aquin gegen Aegidius verteidigt wird (Cod. Vat. lat. 772, fol. 4^r—17^v; Cod. 274, fol. 22^r—51^r des Merton College in Oxford und Cod. 217, fol. 364^r bis 384^v [nicht wie Coxe, Catalogus codd. mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, Oxfort 1852, II, 94, nahegelegt, bis fol. 381] des Maria Magdalen College in Oxford), der Codex des Merton College es zu sein, auf den sich Robert an den beiden Stellen des Cod. Vat. lat. 987 bezieht. Auf jeden Fall ist die Zuweisung der Impugnationes des Cod. Vat. lat. 772 an Bernhard mit einem großen Fragezeichen zu versehen. P. Glorieux führt noch fünf Quaestiones disputatae des Bernhard von Auvergne auf, die sich im Cod. 54 S. Cucufate fol. 13^v—19^v des Archivo de la Corona de Aragón befinden.

Die polemischen Schriften Bernhards von Auvergne sind von Mit- und Nachwelt ohne Zweifel als eine bedeutende wissenschaftliche Leistung empfunden und eingeschätzt worden. Ein deutlicher Tatsachenbeweis hiefür ist die Erwähnung und Verwertung dieser Werke in der Scholastik der folgenden

[64] M. Schmaus, Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas und Duns Scotus II, Münster 1930, 330* f.

Jahrhunderte. Teilweise haben Quétif-Echard schon auf dieses Weiterwirken unseres Thomisten aufmerksam gemacht. Heinrich von Herford zitiert im neunten Buch seiner Catena aurea entium unsern Autor (Cod. lat. 9792, fol. 89r der Bibliothèque nationale in Paris). Kardinal Torquemada zitiert in seiner literarhistorisch interessanten Schrift De veritate conceptionis B. Mariae Virginis Bernhard unter den Gegnern der Unbefleckten Empfängnis Mariens: Magister Bernardus de Claromonte, magister Parisiensis, multum famosus, qui in impugnationibus magistri Henrici de Gandavo in quolibeto 15 qu. 13 usw.[65] Schließlich machen Quétif-Echard noch im allgemeinen auf die reichlichen Stellen aus den Streitschriften Bernhards bei Capreolus aufmerksam. An weiteren Scholastikern, welche sich auf unsern rüstigen Thomasverteidiger berufen, sei vor allem der Wiener Professor Johannes Nider O.P. erwähnt, dessen Schriften von großer Belesenheit Zeugnis ablegen. In seinem Consolatorium timorate conscientie sind l. 3, cap. 12 Bernhards Schriften gegen Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent zitiert: Bernhardus Claromontensis in replica contra Gotfridum-Bernardus Claromontensis qui contra Heinrici quodl. replicavit.[66] Johannes Nider hat offenbar in Bibliotheken der deutschen Klöster, in denen er lebte, diese Schriften einsehen und benützen können. Wie wir schon aus der Notiz im Cod. lat. 1464 der Wiener Hofbibliothek ersehen konnten, war ja eine Handschrift der Streitschrift gegen Gottfried von Fontaines in der Wiener Dominikanerbibliothek. Daß auch in Köln, wo Johannes Nider einen Teil seiner Studien zurücklegte, solche Handschriften sich befanden, wissen wir durch Vermittlung des Alva y Astorga aus Mitteilungen der leider nicht mehr zugänglichen Bibliographen Guilelmus Carnificis und Johannes Bunderius.[67] Bernhard von Auvergne ist auch zitiert in den Schriften des Humanisten Pico von Mirandola. In seiner Apologia tredecim quaestionum, q. 1, begegnet uns Bernardus de Gannaco in impugnationibus Henrici quolibeto secundo, der auch in der q. 2 des gleichen Werkes zitiert ist.[68] Pico von Mirandola zitiert ja häufig auch Theologen aus dem Predigerorden, mit großer Vorliebe Thomas von Aquin; hat er ja doch noch auf dem Sterbebett aus der Hand Savonarolas das Kleid des heiligen Dominikus genommen. Überraschen wird es, daß auch der sehr humanistisch gestimmte Sentenzenkommentar des Paolo Cortese

[65] Joh. Turrecremata O.P., Tractatus de veritate Conceptionis B. Virginis. Ed. Pusey. Oxonii 1869, p. 336.

[66] Johannes Nider, Consolatorium timorate conscientie. Parisiis 1487.

[67] Quétif-Echard I, 492. Petrus de Alva y Astorga, Radii solis veritatis. Lovanii 1663, 593. Über Johannes Bunderius vgl. P. Lehmann, Quellen zur Feststellung mittelalterlicher Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller. Historisches Jahrbuch 40 (1920), 50—98.

[68] Joannes Picus de Mirandola, Opera collecta Venetiis 1496.

sich auf Bernardus de Gannato beruft.[69] Als späterer Benützer derselben stellt sich uns noch der um die geschichtliche Orientierung der Sakramentenlehre verdiente Oratorianer Johannes Morinus vor, der freilich diese Zitate des Bernhard von Auvergne aus Johannes Capreolus herübergenommen zu haben scheint.[70]

Von der wissenschaftlichen Richtung und Methode Bernhards von Auvergne kann man sich schon eine Vorstellung machen, wenn man die vielen bei Johannes Capreolus angeführten, oft recht umfangreichen Zitate aus den Streitschriften gegen Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo durchmustert. Capreolus hat keinem der ältesten Schüler und Verteidiger des Aquinaten so oft und so ausgiebig das Wort erteilt wie unserm Bernardus de Gannato, wie er ihn immer nennt. Neben ihm werden noch Herveus Natalis, Johannes von Neapel und Petrus de Palude als Vertreter der alten Thomistenschule aufgerufen.

Capreolus drückt in der Regel den Gedankengängen Bernhards seine Billigung aus, nicht selten mit der Wendung: Haec Bernardus; et bene et conformiter principiis sancti Thomae.[71] Er sagt von den „verba et solutiones Bernardi", daß sie „bonae et sufficientes" sind. Mitunter wünscht er eine kürzere Fassung. So bemerkt er bei der Frage über die Einheit des Seins in Christus:[72] Haec Bernardus et bene, sed responsio sancti Thomae est compendiosior; an einer anderen Stelle bemerkt er:[73] Apparet mihi quod brevius potest dici. Es fehlt indessen auch nicht an Stellen, an denen der Princeps Thomistarum mit Bernhard nicht zufrieden ist, seine Zustimmung zu dessen Entscheiden sehr einschränkt oder gar unverhohlen seine Mißbilligung ausspricht. Solche Wendungen lauten:[74] Haec ille et male quoad istud ultimum. Haec Bernardus et false quoad multa. Haec Bernardus et male quoad aliqua. Sed in praedictis continentur quaedam dubia vel falsa, nisi bene intelligantur. An einer Stelle muß sich Bernhard, wo seine Auffassung mit der des Duran-

[69] Paulus Cortesius, Libri quattor etc. Romae 1504.

[70] Joh. Morinus, Opera posthuma: De contritione et attritione, c. 11. Parisiis 1703, 78. Die Bußlehre des Bernhard von Auvergne ist im Anschluß an die Textfragmente bei Capreolus dargestellt bei J. Göttler, Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes. Freiburg 1904, 128—133.

[71] Johannis Capreoli Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis II d. 24 q. 1 a. 3 (ed. C. Paban et Th. Pègues, Turonibus 1900 ff. IV, 216). Vgl. III d. 2 q. 1 a. 3 (V, 19); IV d. 14 q. 2 a. 3 (VI, 322).

[72] III d. 6 q. 1 a. 3 (V, 116).

[73] II d. 3 q. 2 a. 3 (III, 288).

[74] II d. 24 q. 1 a. 3 (IV, 226); II d. 25 q. 1 a. 3 (IV, 246); IV d. 49 q. 6 a. 3 (VII, 251, n. 244).

dus sich berührt, sagen lassen:[75] Sed videtur mihi quod uterque deviat et a sancto Thoma et a veritate. Man kann hieraus sehen, daß Bernhard trotz seines warmen, nimmermüden Eintretens und Kämpfens für die Gedankenwelt des Aquinaten sich in Fragen, in denen die eigene Untersuchung und Überprüfung ihm seine eigenen Wege weist, auch diese Wege einschlägt. Es läßt sich dieser selbständige Zug ja auch bei andern Anhängern und Schülern des heiligen Thomas aus diesen Zeiten feststellen. Diese waren ohne Zweifel sich gewiß, durch dieses selbständige Durchdenken und Weiterdenken der von Thomas behandelten Probleme im Geiste und nach den Intentionen des Meisters zu handeln, auch wenn hieraus in der einen oder andern Frage oder Unterfrage ein Andersdenken erwachsen konnte. Übrigens geben uns die bei Capreolus angeführten Texte den unwidersprechlichen Beweis, daß Bernhard von Auvergne in den Grundlehren und Eigenlehren sich für Thomas mit seinem ganzen Scharfsinn wie auch mit der warmen Pietät des Schülers eingesetzt hat. Daß er für Thomas und seine Lehre ein sehr feinfühliges wissenschaftliches Empfinden hatte, kann man gerade aus den Fronten erkennen, gegen welche seine Polemik sich kehrte. Gottfried von Fontaines und auch Heinrich von Gent haben keinen kritischen Vorstoß gegen Thomas unternommen von der Heftigkeit, wie dies Wilhelm de la Mare getan hatte. Heinrich von Gent ist freilich sachlich im Weiterdenken des Augustinismus andere Wege gegangen als Thomas, jedoch ohne polemische Spitze, Gottfried von Fontaines hingegen hat bekanntlich für Thomas sich sehr warm ausgesprochen.[76] Jakob von Viterbo wird im Heiligsprechungsprozeß des heiligen Thomas als dessen begeisterter Verehrer von Zeugen aufgeführt.[77] Schwierigkeiten bereiteten unserm rüstigen und umsichtigen Verteidiger die „articuli Parisienses", die auf Lehrpunkte des heiligen Thomas sich beziehenden Sätze des Verurteilungsdekretes des Bischofs Stephan Tempier von Paris.[78] So sucht er um den Artikel 147 in der Frage über die ursprüngliche Gleichheit

[75] III d. 2 q. 1 a. 3 (V, 20).

[76] Quodl. XII, 5. Abgedruckt bei Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus Parisiis I, 714, 214ff. Jetzt ediert in der Ausgabe der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines. Les Philosophes Belges. Tome V, fascicules I—II. Les Quolibets onze—quatorze de Godefroid de Fontaines (Text inédit) par J. Hoffmans, Louvain 1932, 102f. Kardinal Fr. Ehrle, Stimmen aus Maria Laach 18 (1880, I), 304. M. H. Laurent, Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277. Revue Thomiste 13 (1930), 273—281.

[77] Processus de vita S. Thomae Aquinatis, cap. 2. Acta Sanctorum Martii. Tom. I, 688.

[78] Vgl. C. J. Jellouschek, Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. P.: „Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thoma quantum ad omnes conclusiones eius" hic primum in lucem edita. Xenia thomistica III, Romae 1925, 73—104.



der Menschenseele herumzukommen: „Et sic non incidimus in articulum Parisiensem; quia simpliciter dicimus animam Christi nobiliorem omni alia anima illo triplici modo praedicto.[79] Capreolus ist freilich mit diesem Kompromiß zwischen der thomistischen These und Stephan Tempier nicht recht einverstanden.

Die Textstücke bei Capreolus lassen, wie mir scheint, nicht jene lichte Klarheit der Gedankenanordnung und der Gedankenentwicklung bei Bernhard uns wahrnehmen, wie wir sie bei anderen Schülern des Aquinaten, z. B. bei Bernhard von Trilia, bewundern. Die polemische Schriftgattung läßt ja an und für sich diesen methodischen Vorzug nicht in dem Maße zur Geltung kommen als wie die rein thetische Darstellung. Außerdem sind auch die umfangreichen Textstellen bei Capreolus eben doch Bruchstücke. Aber zwei Eigentümlichkeiten enthüllen uns diese Texte: eine sorgsame Vertiefung in psychologische, vor allem erkenntnispsychologische Fragen und starke Neigung und Kraft zum metaphysischen Höhenflug. Über den Akt des intelligere, des geistigen Erkennens, pflegt er tiefsinnige, freilich stellenweise etwas subtile Untersuchungen.[80] Gegenüber Heinrich von Gent gibt er eine tiefgehende Begründung und Verteidigung der Notwendigkeit der species intelligibilis für die geistige Erkenntnis.[81] Durch die Leugnung der species intelligibilis seitens des Doctor solemnis war ja der in seinen Einzelheiten noch nicht erforschte Streit um die species intelligibilis entbrannt, der bis in die Zeiten Wilhelms von Ockham und noch darüber hinaus mit großer Schärfe geführt wurde. Man würde sehr irren, wenn man in diesem Streite nur dialektische Subtilitäten sehen würde. Soviel ich aus einem ziemlichen Eindringen in das meist ungedruckte und unbekannte Material berichten und urteilen kann, haben in diesem Streite nicht zuletzt auch empirische Beobachtungen an den Denkvorgängen mitgesprochen. Auch die Darlegungen unseres Autors entbehren keineswegs des empirisch psychologischen Elementes. Mit einer gewissen Vorliebe und Häufigkeit bespricht Bernhard von Auvergne die Wechselbeziehungen zwischen Denk- und Willenstätigkeit. In der Frage, welche dieser Tätigkeiten früher sich vollziehe, antwortet er mit der Unterscheidung, daß die intuitive Verstandestätigkeit dem Wollen vorangehe, während das diskursive Denken und Untersuchen der Initiative des Willens nachfolge.[82] Auch über die Willensfreiheit des Menschen und über deren Hemmnisse

[79] II d. 32 q. 1 a. 7 (IV, 362).
[80] II d. 3 q. 2 a. 3 (III, 287 f.).
[81] II d. 3 q. 2 a. 3 (III, 298 ff.).
[82] II d. 3 q. 2 a. 3 (III, 331).

macht er scharfsinnige Bemerkungen, die er auch durch Beispiele belegt.[83] In den schwierigen Fragen der Wahlfreiheit rühmt er das Bestreben des Aquinaten, die richtige Mitte zu finden:[84] „Communis autem videtur positio Thomae tenenda, qui ponit quod actus volendi non est effective ab obiecto, sed specificative; sicut motus est specificative a termino ad quem, a quo tamen constat quod non est effective. Ita quod positio dicentium quod actus volendi est effective ab objecto, non est tenenda. Nec positio Henrici dicentis quod etiam nec specificative est ab obiecto. Unde positio Thomae media est et vera." Eingehende Untersuchungen stellt Bernhard auch an über die Fragen:[85] „Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus? Utrum operatio voluntatis sit propter operationem intellectus? Utrum intellectus magis uniatur intellecto quam voluntas volito?" usw. Die dogmatische Erörterung über die visio beatifica gibt unserm Scholastiker reichlichen Anlaß, psychologische, aber auch metaphysische Exkurse zu machen.[86] In metaphysischem Betracht entwickelt er hier eingehend seine Auffassung von dem dreifachen Sein, das die geschöpflichen Dinge in Gott haben. Mitunter nimmt seine metaphysische Spekulation etwas subtile Formen an, die natürlich den Beifall des Capreolus nicht finden, besonders wenn sie auch von Thomas von Aquin wegführen. So beweist er eingehend, daß Gott ein und dieselbe Bewegung, die vorüber ist, in numerischer Identität wiederherstellen könne.[87] Der Sinn für psychologische, besonders erkenntnispsychologische Untersuchungen und die ausgeprägte Neigung für scharfsinniges metaphysisches Nachdenken sind unverkennbare gemeinsame Züge an der geistigen Physiognomie der ältesten Thomistenschule, die machtvolle Wirkung des Lehrers auf seine Schüler, die in monographischer Ausführlichkeit die Anregungen ihres Doctor communis weitergaben und weiterbildeten.

Die ideengeschichtlich bedeutungsvollste und ertragreichste der drei polemischen Schriften Bernhards von Auvergne dürfte wohl seine Auseinandersetzung mit den Quodlibeta Heinrichs von Gent sein. Die Quodlibeta des Doctor solemnis, wohl das wertvollste Quodlibetalienwerk der Scholastik, ist für ein tieferes geschichtliches Verständnis der innern Lehrgegensätze zwischen dem Augustinismus und dem thomistischen Aristotelismus des 13. Jahrhunderts eine überaus wichtige, bisher nicht genügend ausgeschöpfte Quelle.

[83] II d. 24 q. 1 a. 3 (IV, 216ff.).
[84] II d. 25 q. 1 a. 3 (IV, 248).
[85] IV d. 49 q. 2 a. 3 (VII, 162f.).
[86] IV d. 49 q. 6 a. 2 (VII, 243—252).
[87] IV d. 43 q. 1 a. 2 (VII, 11).

Die Streitschrift Bernhards von Auvergne mußte dadurch von selbst zu einer Klarlegung und Verteidigung der thomistischen Eigenlehren werden. Ich kann nur einige dieser Fragen behandeln, in denen Bernhard von Auvergne den Standpunkt des Aquinaten entschieden vertritt. Der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen sind zwei Quaestionen gewidmet: Utrum creatura sit suum esse (Cod. Ottobon. 471, fol. 7v) und: Utrum ponens essentiam creature idem cum esse possit salvare creationem (fol. 105v). Die letztere Frage hat Bernhard von Auvergne auch in seiner Streitschrift gegen Jakob von Viterbo erörtert: Utrum possit salvari creator si non different realiter esse et essentia in creaturis (Cod. Borghes. 298, fol. 160v—163v). Ich habe schon bei einer anderen Gelegenheit Bernhard von Auvergne als gewichtigen Zeugen für die Lehre des heiligen Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen nachgewiesen.[88] Von andern Quaestionen, die thomistische Eigenlehren betreffen oder berühren, seien noch angeführt: Utrum voluntas sit altior potentia intellectu (fol. 10v); Utrum possint fieri plures angeli in eadem specie (fol. 17v—19v); Utrum in Christo sit tantum unum esse (fol. 25r bis 25v); Utrum anima sit sua potentia (fol. 34r—34v); Utrum intellectus creatus intelligat se et alia que in ipso sunt per speciem (fol. 43v); Utrum in materia sint rationes seminales respectu forme generande (fol. 50r); Utrum forma substantialis recipiat magis et minus (fol. 51v); Utrum in angelis sit materia (fol. 53r); Utrum aliquis articulus fidei possit demonstrari (fol. 70r); Utrum esse quiditativum sit ab intellectu possibili per actum intelligendi (fol. 157r) etc. Für die historische Thomasforschung, für die tiefere Einsicht in die Stellung der thomistischen Lehre im wissenschaftlichen Meinungsstreit des 13. Jahrhunderts, für die Erkenntnis, wie die Lehrpunkte des Aquinaten von Gegnern und Schülern, von Denkern, die noch unter dem unmittelbaren Eindruck seiner geistesgewaltigen Persönlichkeit gestanden sind, aufgefaßt und beurteilt worden sind, ist gerade die Durcharbeitung dieser Kontroversliteratur, die „der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode" hervorgebracht hat, von grundlegendster Bedeutung. Johannes Capreolus, der „Princeps Thomistarum", der unter den großen alten Kommentatoren das ausgeprägteste historische Empfinden gezeigt hat, hat daher mit Recht gerade unsern Bernhard von Auvergne in den Dienst seiner Thomasinterpretation und Thomasverteidigung gestellt.

[88] M. Grabmann, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 131—190.

4.

KARDINAL GUILELMUS PETRI DE GODINO († 1336) UND SEINE LECTURA THOMASINA.

Eine der einflußreichsten und eindrucksvollsten Persönlichkeiten des Predigerordens aus dem Ende des 13. und den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts ist der Kardinal Wilhelm Petri de Godin (Guilelmus Petri de Godino, Guillaume Peyre de Godin).[89] Über seinen Lebensgang und über seine kirchenpolitische Wirksamkeit und Bedeutung hat P. Fournier in der Bibliothèque de l'Ecole des Chartes eine aus reichen und neuen Quellen schöpfende Abhandlung veröffentlicht. Derselbe bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete der Geschichte des kanonischen Rechtes und der theologischen Literatur des Mittelalters wird auch in der Histoire littéraire de la France diesem Dominikanerkardinal eine Untersuchung widmen. Meine folgenden Darlegungen wollen vor allem den getreuen und gründlichen Thomisten Wilhelm Petri de Godin namentlich auf Grund seines Sentenzenkommentars würdigen. In den einleitenden biographischen Bemerkungen schließe ich mich an die Forschungsergebnisse Fourniers an, ohne indessen auf die kirchenpolitischen Missionen des Kardinals einzugehen.

Guilelmus Petri de Godino wurde um das Jahr 1260 zu Bayonne geboren, trat in seiner Vaterstadt in den Dominikanerorden. Im Jahre 1279 verließ er Bayonne und studierte im Dominikanerkonvent zu Béziers. Er war dann in verschiedenen Dominikanerklöstern als Lektor der Philosophie (naturalia) und Theologie tätig, so 1281 in Orthez, 1282 in Bordeaux, 1283 und 1290 in Condom, 1284—86 und 1291 in Montpellier, 1287 in Bayonne. Im Jahre 1292 wurde er nach Paris gesandt, um die Sentenzen des Petrus Lombardus zu lesen. Am 21. Juli 1301 wurde er Provinzial der Ordensprovinz Toulouse und verwaltete dieses Amt bis zur Teilung dieser Provinz im Jahre 1303. Von 1304—1306 lehrte er wieder an der Universität Paris, an welcher er

[89] P. Fournier, Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 86 (1925), 100—121. Vgl. auch Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 592 sqq. A. Touron, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique II, 174. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs, Paris 1884, 73, 123, 132 usw. Derselbe, Les frères prêcheurs en Gascogne au XIIIe et XIVe siècle. Paris 1885, 421 ff. Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III, Paris 1905, 476. St. Baluzius, Vitae Paparum Avenionensium ... Nouvelle édition par G. Mollat II, Paris 1928, 157—162. Sehr bedeutsam besonders auch für die Beurteilung der Persönlichkeit des Guilelmus Petri de Godino ist die umfangreiche Abhandlung von M. H. Laurent, Le testament et la succession du Cardinal Dominicain Guillaume de Pierre Godin. Archivum Fratrum Praedicatorum 2 (1934), 84—231. Am Schluß ist eine vollständige Bibliographie dargeboten.



1304 Magister der Theologie wurde. Papst Clemens V., sein Landsmann, berief ihn 1306 nach Avignon und ernannte ihn zum lector in scola sacri palatii (lector curiae). In den Jahren 1308 und 1310 war er in diplomatischen Missionen im Auftrage des Papstes am französischen Hofe tätig. Von 1310 bis 1311 war er der Kardinalskommission, die mit der Untersuchung der Lehren der Spiritualen betraut war, zugeteilt. Im Jahre 1312 verlieh Papst Clemens V. dem von ihm so hoch geschätzten Dominikanertheologen den Kardinalspurpur mit der Titelkirche S. Cecilia. Auch der Nachfolger Clemens' V., Papst Johannes XXII., schätzte die hervorragenden Eigenschaften und Fähigkeiten des Wilhelm Petri de Godino, ernannte ihn am 12. Dezember zum Kardinalbischof von Palestrina (Sabina) und übertrug ihm wichtige kirchenpolitische Missionen als päpstlichem Legaten in Spanien, die er mit großem Geschick erledigte. Als im Jahre 1325 gegen Ubertino von Casale die Anklage auf Häresie erhoben wurde, wurde der Kardinalbischof von Sabina mit der Leitung des Prozesses betraut. Beim Nachfolger Johannes' XXII., bei Papst Benedikt XII., stand Kardinal Wilhelm Petri de Godino nicht in der gleichen Gunst. Er starb am 4. Juni 1336 zu Avignon, achtzehn Monate nach dem Heimgang Johanns XXII. Kardinal Guilelmus Petri de Godino war auch in seinem Orden hochangesehen und war früher auch bei der Wahl des Ordensgenerals ernsthaft in Betracht gekommen.

Hinter der ausgedehnten äußeren Wirksamkeit dieses Dominikanerkardinals tritt scheinbar seine wissenschaftliche Tätigkeit zurück. Und doch war Wilhelm Petri de Godino auch ein hervorragender Theologe, der eine bisher noch nicht genügend gewürdigte literarische Tätigkeit entfaltete und besonders auch als einen getreuen Thomisten, der in allen Fragen und Streitfragen sich ganz entschieden und bestimmt auf die Seite des heiligen Thomas stellte, sich erwies. Reichen ja die Anfänge seiner Lehrtätigkeit im Orden nahe an die letzten Jahre des Aquinaten heran. Für die literarische Tätigkeit unseres Dominikaners gibt der Stamser Katalog keine so sichere und vollständige Auskunft als wie über die Schriften anderer Dominikanertheologen des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Denn einerseits geht doch die Wirksamkeit des Wilhelm Petri de Godino über die Zeitgrenze dieses Schriftstellerverzeichnisses, das um 1315 abgeschlossen ist, erheblich hinaus und anderseits ist es, wie auch Denifle bemerkt,[90] nicht einmal sicher, daß der Fr. Godinus, dem der Stamser Katalog einen Sentenzenkommentar und zwei Monographien: Contra unitatem intellectus und contra eternitatem mundi, zueignet, mit unserm Guilelmus Petri de Godino identisch ist. Wir müssen des-

[90] Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 228.

halb uns vor allem fragen, ob in den Handschriften uns Werke unter dem Namen des Guilelmus Petri de Godino zuverlässig überliefert sind.

An erster Stelle möchte ich auf eine Quaestio des Guilelmus Petri de Godino über das Individuationsprinzip, die sich in einer Erfurter Handschrift befindet, hinweisen. Cod. F 369 der Amplonianischen Handschriftensammlung der Stadtbibliothek Erfurt enthält eine Reihe von Quaestiones disputatae der alten Thomistenschule. P. Pelster, der diese Handschrift untersucht und eingehend beschrieben hat, weist mit Recht die Großzahl dieser Quaestionen dem englischen Thomisten Thomas de Sutton O. Pr. zu.[91] Von fol. 71ᵛ—75ʳ steht in dieser Handschrift eine Quaestio: Utrum materia sit principium individuationis. Am Rande steht nun bei den Einwänden der Name Scotus und bei der Lösung der Einwände Will(elmus) Petri. Und zwar findet sich dieser Name Will(elmus) Petri regelmäßig bei der Lösung der Objektionen am Rand (fol. 72ʳ, 72ᵛ, 73ʳ, 73ᵛ, 74ʳ, 74ᵛ). Da nun derjenige, der sämtliche Objektionen in einer Quaestio disputata löst, ohne Zweifel der Verfasser der ganzen Quaestio ist, so dürfen wir hier eine Quaestio disputata eben unseres Wilhelm Petri de Godin sehen. Es unterliegt dies um so weniger einem Zweifel, als in der unmittelbar vorangehenden Quaestio, die eigens als eine Arbeit des Thomas Anglicus contra Durandum bezeichnet ist, auch bei den obiectiones der Name des Durandus, bei deren Lösung aber immer der Name Tho (= Thomas Anglicus = Thomas de Suttona) am Rande vermerkt ist. P. Pelster hält diese Quaestio für eine Niederschrift einer wirklichen Disputation, die zwischen Scotus und Guilelmus Petri de Godino abgehalten worden ist. „Es handelt sich um eine Nachschrift einer wirklich gehaltenen Disputation, in der man die den beiden Gegnern zugehörigen Teile noch genau unterscheiden kann. Es dürfte dies ein Typus einer Disputatio magistralis im strengeren Sinne sein, der von dem gewöhnlichen nicht unwesentlich abweicht." P. Pelster[92] hat freilich in einer späteren Darlegung noch weitere Belege für seine Auffassung aus dem Text der Quaestio selbst erbracht: „Die Frage wird gleich durch das für die wirkliche Disputation typische ‚dicebatur quod non' eingeleitet; ferner ist es mir unerklärlich, wie Scotus wenigstens dreimal auf die Antworten des Godino mit neuen Schwierigkeiten erwidern konnte, falls es sich nicht um eine wirkliche Disputation handelte. Das gleiche deuten auch Worte wie: ‚Adductum fuit quod in meis verbis erat contradictio' oder ‚iterum obicitur' deutlich an." P. Pelster bemerkt auch noch, daß die voraufgehende Frage des Thomas Anglicus contra

[91] Fr. Pelster, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922), 236—241.

[92] Scholastik 2 (1927), 452.

Durandum, der nach den Forschungen von J. Koch nicht Thomas Sutton ist, einen ganz anderen Charakter besitzt. Auf Grund dieser Nachweise wird man doch der Ansicht von P. Pelster beipflichten können, daß diese Quaestio de individuatione der Niederschlag einer wirklich stattgefundenen Disputation zwischen Godino und Scotus ist. Diese Disputation müßte in den Jahren 1304 bis 1306, in denen Guilelmus Petri in Paris als Magister tätig war, stattgefunden haben. Scotus war allerdings gleichzeitig Professor an der Pariser Universität. Aber die Einfügung der Objektionen des Scotus in unsere Quaestio scheint an sich noch kein überzeugender Beweis zu sein, daß wir die Nachschrift einer wirklichen Disputation vor uns haben. Sonst müßte auch die in der Handschrift unmittelbar vorhergehende Quaestio des Thomas Anglicus, welche ganz ähnlich den Widerstreit zwischen Durandus und Thomas de Sutton literarisch darstellt, eine wirkliche Disputation zwischen diesen beiden Theologen wiedergeben, was mir nicht leicht beweisbar vorkommt. Petrus de Palude hat, wie J. Koch in seinem Durandus werk zeigt, in seinen Sentenzenkommentar die älteste Fassung des Sentenzenkommentars des Durandus eingefügt. Es ist also die literarische Wiedergabe der Auseinandersetzung zwischen zwei Scholastikern in Disputationsform noch kein zwingender Beweis dafür, daß es sich um die Nachschrift einer wirklichen Disputation handelt.[93]

Um ein paar Worte der Würdigung dieser Quaestio disputata des Guilelmus Petri de Godino anzufügen, so behandelt sie die Lehre vom Individuationsprinzip im treuen Anschluß an die vielangefochtene Lehre des heiligen Thomas mit großem Scharfsinn und ist eine der ausführlichsten Darlegungen dieses schwierigen Problems. Es hat J. Assenmacher eine recht gediegene, zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik auf Grund der gedruckten Quellen veröffentlicht.[94] Freilich zeigt sich gerade in dieser Frage, wie wichtig die Berücksichtigung auch des ungedruckten Materials ist. Die handschriftliche Forschung wird die Beziehung des heiligen Thomas zur Artistenfakultät in dieser Frage beleuchten. Ist ja dieser Lehrpunkt einer von denjenigen Sätzen des heiligen Thomas, die vom Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 mitgetroffen worden sind. Ich habe aus den von mir im Clm. 9559 entdeckten Metaphysikquaestionen des Siger von Brabant die Quaestio über das Individuationsprinzip: Utrum singulare sit singulare et unum numero non

[93] J. Koch, Durandus de S. Porciano I, Münster 1927, 369 ff.

[94] J. Assenmacher, Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von A. Schneider und W. Kahl, I, 2), Leipzig 1926.

natum esse in multis per materiam, ediert.[95] Die Vertreter der großenteils ungedruckten ältesten Thomistenschule haben mit Vorliebe in ihren Auseinandersetzungen mit anderen Schulen, besonders mit Scotus, und auch in ihrer Rechtfertigung der thomistischen Lehre gegenüber dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier (articuli Parisienses) die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip behandelt. In einer ungedruckten Verteidigung der theologischen Summa, die uns im Cod. Vat. lat. 4287 erhalten ist, sind mehrere Fragen über die Lehre vom Individuationsprinzip erörtert.[96] Eine der gründlichsten und ausführlichsten Kundgebungen der ältesten Thomistenschule über diese Frage ist ohne Zweifel auch die Quaestio disputata des Guilelmus Petri de Godino in der Erfurter Handschrift. Unser Dominikanerkardinal zeigt sich hier als den scharfsinnigen, in den Gegenstand tief eingearbeiteten Metaphysiker und Dialektiker. Der Apparat der obiectiones und der Lösungen derselben ist viel komplizierter gestaltet, als dies beim heiligen Thomas oder auch bei Thomas von Suttona der Fall ist. Das Sed contra hoc obicitur, ista non valent und ähnliche Wendungen kehren in der lebhaften Auseinandersetzung immer wieder. Auf fol. 74r ist bei der Beantwortung der elften obiectio auch von den articuli condemnati die Rede. Es wird in scharfsinniger Beweisführung versucht, die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip dem Bereiche des bekannten Verurteilungsdekretes des Bischofs Stephan Tempier zu entrücken. Bei der Beantwortung der zwölften obiectio wird auch die Lehre des heiligen Thomas vom Unterschied zwischen Natur und suppositum berührt und hierüber folgendes Urteil abgegeben: Ad 12 m dicendum, quod doctor dicit in scripto 2 de anima et 7 metaphysice et prima parte qu. 2 a. 3 et in Quolibet qu. 3 et 4, quod differunt suppositum et natura ... Patet igitur, quod falsum imponitur Doctori de unitate suppositi et nature contra intentionem Philosophi. Es war dies auch einer jener Punkte, welche in den Zusammenstellungen der Lehrverschiedenheiten zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa in den alten Concordantiae aufgeführt sind und welche das harmonisierende Geschick der späteren Thomisten in Anspruch genommen haben.

Wir besäßen von Guilelmus Petri de Godino auch ein gedrucktes Werk, wenn er der Verfasser des unter dem Namen des Petrus de Palude edierten Traktates De causa immediata ecclesiastice potestatis wäre. Im Jahre 1506

[95] M. Grabmann, Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Francesco Ehrle I, Roma 1924, 103—147, speziell 142—145.

[96] M. Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigung der theologischen Summa des heiligen Thomas von Aquin aus der ältesten Thomistenschule. Divus Thomas 1924, 270—276.

erschien in der Druckerei des Johannes Petit zu Paris ein Oktavband, der eine Reihe von Traktaten über die kirchliche Gewalt aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts enthält. An der Spitze stehen zwei Schriften des Durandus: De origine jurisdictionum und De legibus. Hierauf folgt Petri de Palude De causa immediata ecclesiastice potestatis, eben der für uns als Werk des Wilhelm Petri de Godino in Betracht kommende Traktat, und dazu eine andere Schrift des Petrus de Palude: De audientia confessionum. Der darauf folgende Traktat Johannis Parisiensis: De potestate papali et regali ist die bekannte kirchenpolitische Abhandlung des Johannes Quidort von Paris, von dem jetzt G. Stenger eine kritische Ausgabe vorbereitet. Hierauf folgt der Traktat De potestate papae des Hervaeus Natalis. Den Schluß bildet eine anonyme kirchenpolitische Schrift mit dem Initium: Rex pacificus, welche vielfach dem Pierre Dubois, dem Publizisten Philipps des Schönen, zugeschrieben wird. Das Initium des hier Petrus de Palude zugeteilten Traktates, das zugleich dessen Einteilung angibt, lautet: Circa potestatem a Christo collatam prelatis ecclesie sex per ordinem sunt videnda. Primo de potestate Petri, secundo de potestate apostolorum, tertio de potestate discipulorum, quarto de potestate pape, quinto de potestate episcoporum, sexto de potestate curatorum. Das Werk zerfällt somit in sechs Teile, die als articuli bezeichnet werden und wieder in conclusiones sich gliedern. Die scholastische Darstellungstechnik kommt durch obiectiones und deren Lösung zur Geltung. Es ist ein ziemlich reiches positives Material an Väterstellen hineingearbeitet; auch der heilige Thomas ist zitiert. Es ist hier nicht der Ort, diese Schrift inhaltlich und ideengeschichtlich im Rahmen der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des 14. Jahrhunderts zu würdigen; wir müssen uns auf die Behandlung der Autorfrage beschränken. In der Druckausgabe von 1506 ist der Traktat dem Dominikanertheologen und Patriarchen von Jerusalem Petrus de Palude zugeschrieben. Diese Zuteilung wird ihren Grund darin haben, daß in den Handschriften häufig Petrus de Palude als Verfasser dieses Schriftchens erscheint. Ich erinnere beispielsweise an Cod. Elect. lat. 475 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, an die Codd. 152 B V 37 und 227 Q V 3 der Bibliothek in Bamberg, Cod. 16 der Kapitelsbibliothek von Barcelona, an Cod. 4947 der Wiener Nationalbibliothek, der von fol. 319r—320r: Petrus de Palude, Dicta in tractatu de potestate pape adplicata ad schisma inter Gregorium XII et Alexandrum V papas enthält, sodann an Cod. 47 des All Souls College in Oxford. Während diese Handschriften dem 15. Jahrhundert angehören, ist Cod. 493 der Bibliothek von Reims, welcher dieses Werkchen gleichfalls unter dem Namen des Petrus de Palude überliefert, eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts. Die Druckausgabe von 1506

stimmt im Titel und Explicit und in dem beigefügten Inhaltsverzeichnis mit dieser Reimser Handschrift überein. Quétif-Echard machen auf eine Pariser Handschrift, den Cod. 294 der Bibliothek von Saint-Germain-des-Prés aus dem 14. Jahrhundert aufmerksam, welche diese Schrift ausdrücklich dem Wilhelm Petri de Godino zueignet. Es ist diese Handschrift jetzt Cod. lat. 12467 der Bibliothèque nationale zu Paris, eine Pergamenthandschrift, welche verschiedene kanonistische Traktate und als die beiden letzten Bestandstücke enthält: den Tractatus de potestate regia et papali des Johannes de Parisius und den Tractatus de potestate pape et prelatorum ecclesie des Guilelmus Petri, cardinalis episcopus Sabinensis. Entscheidender als diese ohne Zweifel sehr beachtenswerte Handschrift scheint ein Zeugnis aus der Zeit des Wilhelm Petri selbst zu sein. Auf dieses Zeugnis hat schon vor Quétif-Echard Etienne Baluze in seinem Hauptwerke Vitae Paparum Avenionensium, von dem uns Mollat eine so schöne kritische Neuausgabe geschenkt hat, hingewiesen.[97] Dieses Zeugnis findet sich in dem ungedruckten Apparatus zum Liber Sextus des Petrus Bertrandi. Dieser Kanonist schreibt im Vorwort zu seinem Apparatus: Predicta extraxi de quodam tractatu, quem fecit dominus G. Petri episcopus Sabinensis, quem tractatum intitulavit de causa potestatis ecclesie. Im gleichen Werke ad c. quoniam de renuntiatione bemerkt Petrus Bertrandi außerdem: Circa autem materiam istam dicit dictus dominus G. Petri Sabinensis in dicto libello suo de potestate Apostolorum: Sic dicendum, quod papa in nulla causa, quamdiu est papa, propter quodcunque crimen potest nec in concilio nec a tota ecclesia nec a toto mundo deponi non solum quia est superior, sed quia est a Deo, qui sibi Romani presulis, quamdiu presul est, judicium reservavit. Dieser Text, den Petrus Bertrandi hier anführt, findet sich nun tatsächlich in dem unter dem Namen des Petrus de Palude gedruckten Traktat. Dieses Zeugnis des Petrus Bertrandi besitzt, wenn wir es mit einem ganz glaubwürdigen Berichterstatter zu tun haben, eine ganz besondere Beweiskraft. Petrus Bertrandus, der am 24. Juni 1348 gestorben ist, wurde am 20. Dezember 1331 von Papst Johannes XXII. zum Kardinal mit der Titelkirche San Clemente erhoben und ist somit noch sieben Jahre mit Guilelmus Petri de Godino zusammen Kardinal in Avignon gewesen. Außerdem hat Petrus Bertrandi selber zwei Schriften über die gleiche Materie geschrieben: De origine jurisdictionis und De jurisdictione ecclesiastica et seculari, die in der Bibliotheca Patrum maxima gedruckt sind. Es läßt sich nicht gut denken, daß Petrus Bertrandi, der mit Wilhelm Petri persönlich bekannt war und über das gleiche Thema geschrieben hat, eine Schrift, deren wirklicher Verfasser Petrus de Palude gewesen, so ausdrücklich dem Wilhelm

[97] St. Baluzius, Vitae Paparum Avenionensium II, Parisiis 1928, 161.

Petri zugeteilt hat. Angesichts dieser Äußerungen des Petrus Bertrandi besteht nach Quétif-Echard das stärkste Präjudiz dafür, daß Wilhelm Petri de Godino tatsächlich der Verfasser unseres Traktates ist. J. Fr. v. Schulte bemerkt: „Das Zeugnis des Petrus Bertrandi, welches schon Baluze abdruckt, der zuerst auf den Verfasser hinweist, ohne Petrus von Palude zu erwähnen, entscheidet."[98] Freilich erklärt neuestens P. Fournier in seinem eingangs erwähnten überaus inhaltsvollen Artikel,[99] daß er den Petrus de Palude für den Verfasser dieser Abhandlung halte und in der Histoire littéraire de la France eingehender darüber handeln werde. Ein so hervorragender quellenkundiger und vorsichtiger Forscher wie P. Fournier wird für seine Auffassung in dieser Autorfrage seine gewichtigen Gründe haben, und wir sehen mit berechtigter Spannung seiner Darlegung entgegen. Ich wollte nur den bisherigen Stand der Forschung kurz skizzieren. Für eine ausführliche Behandlung dieser Echtheitsfrage wird ohne Zweifel auch Cod. 744 der Bibliothèque de la Ville zu Toulouse mit Nutzen heranzuziehen sein. Dieser für die Geschichte der ältesten Thomistenschule sehr bedeutungsvolle Codex enthält Quodlibeta des Johannes von Neapel, Durandus und des Petrus de Palude und im Anschluß daran: de potestate pape tractatus domini Petri de Palude, der von fol. 119ʳ—142ʳ sich erstreckt und das Initium: Queritur, utrum preeminentia potestatis pape, quam habet in ecclesia, aufweist. Ist dies der wirklich von Petrus de Palude verfaßte von unserer Schrift verschiedene Traktat über die päpstliche Gewalt und handelt es sich so um eine Verwechslung, wenn der für uns in Frage kommende Traktat in so vielen Handschriften als Werk des Petrus de Palude erscheint? Über alle diese Fragen wird die Untersuchung P. Fourniers voraussichtlich Licht verbreiten. Neuestens tritt J. Koch sehr entschieden für die Autorschaft des Petrus de Palude ein. Das Zeugnis des Kardinals Petrus Bertrandi ist nicht von der durchschlagenden Bedeutung, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Er ist kein zuverlässiger Zeuge, da er sich nicht gescheut hat, ein Werk des verstorbenen Bischofs Durandus de S. Porciano als seine eigene Arbeit herauszugeben. J. Koch beruft sich besonders auf die von ihm benützte Wiener Handschrift Cod. lat. 2168, die besonders für die Autorschaft des Petrus de Palude ins Gewicht fällt, weil sie ein wohlgeordnetes corpus von Schriften enthält, die sich alle auf den Prozeß des Johannes de Polliaco beziehen und (mit Ausnahme der ersten Verteidigung des Magisters) Petrus de Palude zum Verfasser haben. J. Koch verweist auch auf

[98] J. Fr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und der Literatur des Kanonischen Rechtes II. Stuttgart 1877, 234—235.

[99] P. Fournier a. a. O. 120.

die inhaltliche und lehrgehaltliche Übereinstimmung dieses Traktates mit den übrigen Schriften des Petrus de Palude gegen Johannes de Polliaco. Die Waagschale der Beweisführung senkt sich jetzt auf die Seite der Autorschaft des Petrus de Palude.[100]

Auch über andere dem Wilhelm Petri zugeschriebene Abhandlungen ähnlichen Inhaltes wird die handschriftliche Forschung erst Klarheit schaffen müssen. Nach Quétif-Echard hat unser Dominikanerkardinal auch einen Traktat De paupertate geschrieben. An sich ist dies nicht unwahrscheinlich, da er im Auftrage des Papstes sich wiederholt mit den Lehren der Spiritualen zu befassen hatte. Doch sind hiefür die handschriftlichen Nachweise noch nicht erbracht, wie überhaupt die literarische Beteiligung des Dominikanerordens am Armutsstreite noch der näheren Durchforschung harrt. Auch ein tractatus de nuptiis Christi et ecclesie, der der Feder Wilhelm Petris entstammen soll, ist in den Handschriften noch nicht festgestellt.

Für unsere Untersuchung kommt Guilelmus Petri de Godino in erster Linie als Scholastiker und Thomist in Betracht. Hiefür sind die schon behandelte Quaestio disputata über das Individuationsprinzip und vor allem sein Sentenzenkommentar die sprechendsten Zeugen. Ich wende mich deshalb dem Sentenzenkommentar zu. Hier muß, ehe an eine inhaltliche Betrachtung und Beurteilung herangegangen werden kann, zuerst dieser Sentenzenkommentar aus den Handschriften nachgewiesen und bestimmt werden.

Eine für die Kenntnis der ältesten Thomistenschule belangvolle und inhaltsreiche Handschrift ist Cod. lat. 1590 der Wiener Nationalbibliothek, eine aus dem Beginne des 14. Jahrhunderts stammende Pergamenthandschrift. An erster Stelle (fol. 1r—77r) begegnet uns ein anonymer Sentenzenkommentar, dessen Anfang sehr unleserlich und verwischt ist. Es ist dies, wie sich zeigen wird, der Sentenzenkommentar, die Lectura Thomasina des Wilhelm Petri de Godino. Ich gebe das Initium in etwas größerem Umfange: Queritur utrum sacra theologia sit scientia et arguitur quod non, quia de particularibus non est scientia, theologia est huiusmodi. Ergo etc. Preterea secundo Posteriorum dicitur quod scientia procedit ex principiis per se notis. Sed principia theologie non sunt omnibus nota etc. Contra Augustinus dicit 14 de trinitate, quod theologia est scientia de pertinentibus ad salutem humanam. Ergo etc. Responsio: Circa istam questionem sic est procedendum. Primo ponetur opinio illorum, qui ipsam simpliciter scientiam esse negant. Secundo ponetur opinio illorum, qui ipsam scientiam insufficienter probaverunt. Tertio

[100] J. Koch, Der Prozeß gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312—1321). Recherches de Théologie ancienne et médiévale 5 (1933), 391—422, speziell 404, Anm. 50.



ponetur opinio illorum, qui circa ipsam veritatem recitant et affirmant. Quantum ad primum articulum sciendum, quod quidam dicunt sacram scientiam scilicet theologiam nullo modo esse scientiam. Et hoc probant multipliciter. Die zweite und zugleich letzte Frage der theologischen Einleitungslehre ist dem Objekte der Theologie gewidmet: Secundo queritur principaliter, utrum Deus sit subiectum in ista scientia et videtur quod non, quia de subiecto oportet presupponere quid est, ut dicitur in primo posteriorum. Sed hec scientia non presupponit de Deo quid est. Auf fol. 25r schließt das erste Buch und es beginnt auf fol. 26r das zweite Buch mit der Frage: Quaestio prima est, utrum essentie rerum creatarum sint ab eterno. Das dritte Buch beginnt fol. 46r mit der Frage: Queritur utrum congruum fuit Filium Dei incarnari. Denis[101] läßt hier einen Auszug aus der Tertia der Theologischen Summa des heiligen Thomas beginnen. Doch handelt es sich um das dritte Buch des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino, wie schon die Reihenfolge der Distinktionen bezeugt, daß nicht die Summa Theologiae als Grundlage dient. Allerdings ist, wie auch schon in den beiden vorhergehenden Büchern, der Ideengehalt der Tertia reichlich benützt. Hieraus ist auch verständlich, daß am Schlusse des dritten Buches (fol. 62r) eine etwas spätere Hand zu dem: Explicit tertius liber das Wort Thome hinzufügen konnte. Auf fol. 63r beginnt das vierte Buch: Utrum post lapsum primi hominis fuerit necessarium institui aliqua sacramenta. Der Schluß des ganzen Werkes ist auf fol. 77r. Das Werk ist in dieser Wiener Handschrift anonym. Auf fol. 1r ist am oberen Rand von anderer Hand ein Name angebracht, der jedoch in seiner oberen Hälfte weggeschnitten ist und sehr undeutlich geschrieben war. Denis hat diese Notiz also ergänzt: Super sent. ex parte M. henrici de Parisiis. Diese Auflösung ist nicht richtig, da weder die Lesung henrici noch Parisiis gerechtfertigt ist. Möglicherweise ist dieser von späterer Hand geschriebene Name nicht der Name des Verfassers, sondern eines Besitzers der Handschrift. Um nun in der Beschreibung der Handschrift weiterzufahren, so reiht sich an unsern Sentenzenkommentar (fol. 77r) eine anonyme Abhandlung über den Unterschied von Wesenheit und Existenz: Utrum esse et essentia differant realiter vel sint idem. Die Antwort erfolgt nicht im Sinne der distinctio realis: Circa istam questionem videnda sunt tria. Primo, quid importetur istis nominibus essentia et esse et existentia et existere. Secundo quod essentia et esse non differunt realiter. Tertio ponende difficultates que sunt contra hoc et solvende. Möglicherweise steht dieser anonyme Traktat unter dem Einflusse des Hervaeus Natalis, der sich bekanntlich nicht für den rea-

[101] M. Denis, Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini II, DXXXIII.

len Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen ausgesprochen hat. Eine unmittelbar daran sich schließende Abhandlung De intellectu (fol. 78^{v}—79^{r}) lenkt tatsächlich unser Augenmerk auf Hervaeus Natalis: Nota secundum Arveum contra Henricum etc. Auf fol. 81^{r} beginnt mit dem bekannten Initium des Lombarden: Cupientes aliquid de penuria nostra etc. eine der vielen Paraphrasen und Kompendien des Sentenzenbuches ohne besonderes wissenschaftliches Kolorit. Das nächste Stück ist, wie schon das Initium: Queritur, utrum congruum fuerit Filium Dei incarnari anzeigt, das dritte Buch des soeben ausführlich beschriebenen Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino. Am Schlusse des Buches steht genau so, wie auf fol. 62^{r}, die Bemerkung: Explicit tertius Thome. Ein neuer Sentenzenkommentar, gleichfalls thomistischer Färbung, hebt auf fol. 127^{r} an mit dem Initium: Circa librum sententiarum primum et primo circa prologum queritur primo, utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam scientiam inspirari? Derselbe bricht fol. 149^{r} bei 1 dist. 30 ab. Auf fol. 151^{r} tritt uns zum dritten Male in dieser Handschrift der Sentenzenkommentar des Guilelmus Petri de Godino entgegen, und zwar das zweite Buch, das auf fol. 164^{v} mit dist. 24 abbricht. Von fol. 152^{r} an finden wir am Rand fortwährende Verweise auf Thomas von Aquin, zumeist auf die theologische Summa, aber auch auf den Sentenzenkommentar (Scriptum). So bietet denn Cod. lat. 1590 der Wiener Nationalbibliothek einmal den ganzen Sentenzenkommentar des Wilhelm Petri de Godino, wie noch außerdem das dritte und den größten Teil des zweiten Buches separat.

Eine weitere Handschrift dieses Werkes ist uns im Cod. 281 der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg erhalten. Der Sentenzenkommentar ist auch hier anonym, aber das Initium bezeugt, daß wir das gleiche Werk, welches wir soeben im Cod. 1590 der Wiener Nationalbibliothek kennen gelernt, vor uns haben. Die aus dem frühen 14. Jahrhundert stammende Handschrift enthält von fol. 1^{r}—133^{r} diesen Sentenzenkommentar, der im Explicit (fol. 133^{r}) als Thomasina bezeichnet wird: Explicit quartus liber sentenciarum sancti Thome de Aquino qui dicitur Thomasina quos libros 4^{or} compilavit.

Ein sehr schönes Exemplar dieser Lectura Thomasina ist Cod. B III 6 der Universitätsbibliothek zu Basel. Diese dem beginnenden 14. Jahrhundert entstammende Pergamenthandschrift, die einst Besitztum des Basler Dominikanerklosters war, enthält auf 93 Blättern den Sentenzenkommentar des Wilhelm Petri de Godin. Schon das Initium kündet uns das gleiche Werk, das in der Wiener und Klosterneuburger Handschrift uns begegnet ist, an. Das erste Buch erstreckt sich von fol. 1^{r} bis fol. 29^{v}. Auf fol. 29^{v} sind die tituli primi libri, auf fol. 30^{r} die tituli secundi libri angegeben. Der Anfang des

zweiten Buches fehlt in dieser Handschrift, in welcher der Text des zweiten Buches erst mit dist. 5 beginnt. Das zweite Buch schließt auf fol. 64r. Auf fol. 65r sind die tituli tertii libri, auf fol. 65v und 66r die tituli quarti sententiarum vermerkt. Am Schlusse des letzteren Inhaltsverzeichnisses lesen wir die Notiz: Expliciunt tituli super Thomasinum de quattuor sententiarum. Wir stoßen also hier auf die Benennung des Werkes als Thomasinus, während die Klosterneuburger Handschrift die Bezeichnung Lectura Thomasina gebraucht. Das dritte Buch beginnt auf fol. 67r, das vierte auf fol. 90r. Dasselbe ist nicht vollständig; es endigt schon auf fol. 93r. Diese Baseler Handschrift ist besonders beachtenswert wegen ihrer Randnotizen, die größtenteils in Verweisen auf die Werke des heiligen Thomas bestehen. Wir werden auf diese Hinweise auf Thomas sogleich zurückkommen. Mitunter stehen am Rande auch Bemerkungen wie: bene hic, questio bona etc.

Eine vierte Handschrift des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino konnte ich auf Grund des Initiums im Cod. A 986 der Biblioteca comunale dell'Archiginnasio in Bologna feststellen. Am oberen Rand dieser dem 14. Jahrhundert angehörenden Handschrift steht von einer Hand des 16. Jahrhunderts die Bemerkung: Super quattuor Sententiarum Ioannis Parisiensis ord. pred. qui fecit correctorium corruptorii. Eine andere Hand des 18. Jahrhunderts bringt daneben die folgende Korrektur an: Nota quod auctor istius libri debet esse Ioannes Parisiensis dictus Pungensasinus, non Surdus vel Suardus, quia hic non ponitur ab Echard auctor super omnes quattuor, sed tantum super primum Librum. (Diese Bezugnahme auf Echard ist unrichtig, da dieser dem Johannes Quidort einen Kommentar zu allen vier Büchern zuschreibt.) Quod si est Pungensasinus (es müßte doch Pungensasinum = Eselstecher heißen) cum sit antiquior D. Thoma, non potest esse auctor Correctorii ut supra dicitur. Indessen sind alle diese Notizen unrichtig. Das Initium des Werkes: Queritur, utrum sacra theologia sit scientia et videtur quod non, quia de particularibus non est scientia, theologia est huiusmodi etc. läßt uns in Guilelmus Petri de Godino den wirklichen Verfasser dieses Sentenzenkommentars erkennen.[102]

Die wichtigste Handschrift des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino ist Cod. 44 der Biblioteca Cateriniana del Seminario zu Pisa. Zuerst hat Denifle aus der Fülle seiner Kenntnis der scholastischen Handschriften mitgeteilt, daß Cod. 44 der Seminarbibliothek zu Pisa eine Lectura super sententias des Guilelmus Petri de Godino, Thomasina genannt, ent-

[102] Vgl. C. Lucchesi, Inventario dei manoscritti della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna (Serie A) II, Firenze 1925, 125, Anm. 1.

hält.[103] Neuestens hat P. Fr. Pelster S.J. die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, die in ihren alten Beständen eine bis in die Zeiten des heiligen Thomas zurückreichende Dominikanerbibliothek darstellt, einer gründlichen historischen Untersuchung unterzogen und hiebei auch über Cod. 44 wertvolle Mitteilungen gemacht.[104] Der in dieser Handschrift enthaltene Sentenzenkommentar ist unzweideutig als Werk des Wilhelm Petri de Godino bezeichnet. Die Rubrik auf fol. 1r lautet: Incipit opus super sententias secundum fratrem Guilelmum Petri ordinis fratrum predicatorum magistrum in theologia, qui fuit lector curie et nunc est cardinalis. Et appellatur istud opus Thomasina, quia in omnibus tenet cum Thoma. Das Initium ist dasselbe wie in den vorhergehenden vier Codices, so daß durch diese Pisaner Handschrift, die auch dem beginnenden 14. Jahrhundert entstammt, der Sentenzenkommentar des Guilelmus Petri de Godino endgültig festgestellt ist. Der summarische Katalog der Seminarbibliothek zu Pisa, der im 24. Bande des von Mazzatinti begründeten Sammelwerkes der italienischen Handschrifteninventare erschienen ist, bringt über diese Handschrift die Mitteilung:[105] „42 (44) Ell'm Petrus (Petrus de Alliaco?) Opus super sententias". Das: Ell'm Petrus ist ohne Zweifel eine unrichtige Auflösung von Guilelmum Petri in der Rubrik am Anfang der Handschrift.

In der Anfangsrubrik der Pisaner Handschrift ist auch der Grund angegeben, warum die Lectura super sententias des Guilelmus Petri de Godino den Namen Thomasina führt: quia in omnibus tenet cum Thoma. In der Klosterneuburger Handschrift ist das Werk gleichfalls als Thomasina bezeichnet, während im Baseler Codex die Benennung Thomasinus uns begegnet. Wir werden später sehen, daß unter diesem Namen dieser Sentenzenkommentar in der alten Thomisten- und Dominikanerschule zitiert und verwertet wird. Im Stamser Katalog wird auch fr. Jacobus Lausanensis als Verfasser einer Lectura thomasina aufgeführt.[106] Es ist dies der Sentenzenkommentar des Dominikaners Jacobus de Lausanna (Lausanne), der zu den fratres celebriores des Dominikanerkonvents Saint-Jacques in Paris zählte und 1321 als Provinzial der Francia starb. Der Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne, von dem im Cod. lat. 1542 der Wiener Nationalbibliothek uns ein schönes Exemplar erhalten ist, schließt sich in der Tat aufs engste an die

103 Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 228, Anm. 1.

104 Fr. Pelster, Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des heiligen Thomas von Aquin. Xenia Thomistica III, Romae 1925, 249—280, speziell 275.

105 pag. 75.

106 Denifle, Archiv II, 229.

Doktrin des heiligen Thomas an und tritt für dessen Eigenlehren entschieden ein.

Sehen wir nun kurz, wie die Bezeichnung des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino als Lectura Thomasina, als Thomasinus, durch den engen Anschluß an den heiligen Thomas gerechtfertigt ist. Diese entschieden thomistische Einstellung tritt uns besonders deutlich in der Baseler Handschrift entgegen. Hier finden sich am Rand fortwährend Hinweise auf die Werke des Aquinaten, die genau zitiert werden. Es sind die Summa theologiae, die Summa contra Gentiles, der Sentenzenkommentar (Scriptum) und die Quaestio disputata de Veritate angeführt. Im Texte selbst finden sich Stellen, welche die treue Anhänglichkeit an den englischen Lehrer zum Ausdruck bringen. Sogleich am Anfang in den Einleitungsquaestionen über den Wissenschaftscharakter und über den Gegenstand der Theologie begegnen uns solche Bemerkungen: Quantum ad tertium principale sciendum est, quod tertia opinio est vera venerabilis doctoris Thome, qui dicit, quod sacra theologia est scientia subalternata scientie Dei et beatorum. — Ideo est alia opinio fratris Thome que est verior, quod Deus absolute consideratus est subiectum in theologia, quod probat optime in parte prima summe qu. 1 a. 7.

Unser Sentenzenkommentar vertritt allüberall die Lehre des heiligen Thomas auf eine klare und entschiedene Weise und kann als eine zuverlässige Einführung in die thomistische Gedankenwelt betrachtet werden. Während selbst die begeisterten Schüler des Aquinaten aus seinem Orden, die aus den Handschriften des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts immer deutlicher uns entgegentreten, in dem einen und andern Punkt mitunter von den thomistischen Eigenlehren, z. B. über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, vom Individuationsprinzip usw. sich entfernen, folgt Guilelmus Petri de Godino allüberall bis ins kleinste getreu den Bahnen des Doctor communis. Ich kann nur einige Belege bringen. Aus dem ersten Buche seien zunächst die beiden einleitenden Quaestionen: Utrum s. theologia sit scientia; Utrum Deus sit subiectum in ista scientia erwähnt. In der Frage: Utrum anima sit sue potentie vertritt er, wie alle Schüler des heiligen Thomas, den realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen. In der quaestio: Utrum esse ita sibi (Deo) proprie conveniat, quod in ipso solo sit idem essentia et esse, hat unser Scholastiker die thomistische Lehre vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen sehr scharf präzisiert und klar begründet. Ich habe den Text der Hauptsache nach in meiner Abhandlung: Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illu-

stratur, veröffentlicht.[107] Die zwei Quaestionen: Questio est de veritate, in quo habet esse utrum in rebus vel in intellectu und utrum sunt omnia vera una veritate, beleuchten die thomistische Wahrheitslehre, über welche sich überhaupt in den Werken der ältesten Thomasschüler wertvolles, noch nicht ausgenütztes Material findet.

Im zweiten Buche ist eine Reihe thomistischer Eigenlehren besprochen. Zur dist. 1 sind die Fragen: Utrum mundus potuisset fuisse ab eterno. — Utrum creare sit solius Dei. — Utrum anima sit composita ex materia et forma, zur dist. 2 die Probleme: Utrum possent esse plures angeli eiusdem speciei. — Quid sit causa individuationis ganz im Geiste des heiligen Thomas erörtert und gelöst. Das gleiche gilt von der bei der dist. 13 gestellten Frage: Utrum Deus possit facere materiam in actu sine forma, deren Beantwortung im Sinne der reinen Potenzialität der Materie erfolgt. Eine durch die averroistische Bewegung an der Pariser Universität hervorgerufene und viel erörterte Frage befaßt sich mit dem Einfluß der Himmelskörper auf die Entscheidungen des freien Menschenwillens: Utrum causalitas corporum superiorum extendatur ad motum liberi arbitrii (Cod. Basil. fol. 42v). Gegen den Monopsychismus der Pariser Averroisten richtet sich die Quaestio: Utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis (Cod. Basil. 43v—44v). Unser Thomist gliedert die Behandlung dieser Frage also: Ad evidentiam istius questionis tria sunt per ordinem declaranda. Primo ostenditur, quod intellectivum principium unitur corpori humano ut forma. Secundo ex hoc ostendetur opinio Commentatoris non valere. Tertio ponuntur quedam obiectiones contra determinata licet non contra conclusionem. Gegenüber dem franziskanischen Augustinismus vertritt den thomistischen Standpunkt die Quaestio: Utrum in materia corporali sint alique rationes seminales (Cod. Basil. fol. 45v—46v).

Aus dem dritten Buche erwähne ich in erster Linie die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä (Cod. Basil. fol. 68v). Guilelmus Petri de Godino formuliert seine Stellungnahme in dieser Frage folgendermaßen: Utrum beata Virgo sanctificata fuerit in instanti sue conceptionis. Respondeo hic tria per ordinem videnda. Primum est quod ante animationem non fuit sanctificata neque in ipsa conceptione. Secundo quod neque in instanti infusionis anime. Tertio tangetur opinio quorumdam contraria dictis. Die Begründung dafür, daß ante animationem keine Heiligung Mariens stattfinden konnte, ist folgende: Sola anima rationalis est capax gratie, ergo ante infusionem anime rationalis non potuit sanctificari. Die im zweiten Punkt angekündigte eigentliche Kernfrage wird also gelöst: Secundo etiam neque in

[107] Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 181—182.

ipso instanti infusionis anime sanctificata fuit scilicet ut eam gratia conservaret ab originali peccato, ne inficeretur. Christus enim hoc singulariter habet in humana natura, quod redemptore non eguit eo quod caput nostrum est. Sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem non fuisset, si aliqua anima inventa esset que ab originali macula infecta non fuisset. Et ideo non potest dici, quod beata Virgo fuit sanctificata in primo instanti infusionis anime, fuit tamen sanctificata ante nativitatem in utero, quia celebrat ecclesia nativitatem beate Marie Virginis. Die Identität dieses ablehnenden Standpunktes mit der Lehre des heiligen Thomas ist am Rande durch die Hinweise: 3p. qu. 27 a. 2 und Script. (3) d. 3 a. 7 angezeigt. Eine thomistische Eigenlehre ist noch im dritten Buche die Frage: Utrum in Christo sit unum esse (Cod. Basil. fol. 70r—70v). Die Frage ist in folgender Gliederung erörtert: Cum esse sit ipsius subiecti vel hypostasis, ideo hic sunt tria per ordinem declaranda. Primo enim ostendetur in Christo non esse duo supposita vel duas hypostases. Ex hoc ostendetur quod in Christo non est nisi unum esse et tertio ponentur quedam obiectiones contra determinata. Der thomistische Hintergrund dieser Erörterungen ist am Rande durch die Hinweise Script. (3) d. 9 a. 5 und 3 a qu. 17 a. 2 angedeutet. Unser Thomist hält entschieden an der Einheit des Seins in Christus fest und vertritt so den thomistischen Standpunkt, den schon vor ihm der Florentiner Dominikaner und Thomasschüler Remigio de' Girolami in einer eigenen Schrift entwickelt hatte.[108] Andere Vertreter der alten Thomistenschule, wie Johannes von Neapel, haben hier die thomistische Lehre nicht in gleicher Weise festgehalten.

Aus dem vierten Buche sei nur die einzige quaestio angeführt: Utrum sacramenta nove legis sint causa gratie. Aus der Beantwortung sei folgende charakteristische Stelle hervorgehoben: Ad ultimum effectum qui est gratia non pertingunt (sc. sacramenta nove legis) instrumentaliter nisi dispositive inquantum id, quod instrumentaliter efficiunt, est ultima dispositio ad receptionem gratie. Das Wesen dieser dispositio wird bestimmt als quedam virtus spiritualis non habens esse fixum et firmum in ipsis sed incompletum et diminutum. Wilhelm Petri de Godino hält sich an die vom heiligen Thomas in seinem Sentenzenkommentar vertretene Lehre vom Seelenschmuck, die der englische Lehrer in der Theologischen Summe retraktiert hat. Petrus von Palude und andere ältere Thomisten haben gleichfalls in dieser Frage sich der früheren Lehre des heiligen Thomas angeschlossen. Haben diese Thomisten keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Sentenzenkommentar

[108] Vgl. M. Grabmann, Remigii Florentini Ord. Praed., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighierii magistri Tractatus „De uno esse in Christo" ex codice Florentino editus. Miscellania Tomista, Barcelona 1924, 257—277.

und der theologischen Summa in dieser Frage gesehen? Die Einzelforschung hat hier noch reichliche Arbeit, da bisher für die Darstellung der scholastischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente die ungedruckten Materialien, und dazu gehören in erster Linie die Werke der ältesten Thomistenschule, noch nicht herangezogen wurden. Das klassische Werk des bekannten Thomisten Constantin von Schäzler würde durch diese Ausdehnung der Forschung auch auf die handschriftlichen Materialien eine dankenswerte Erweiterung und Bereicherung erfahren können.

Aus den wenigen Proben, die hier gegeben werden konnten, dürfte ersichtlich sein, daß der Sentenzenkommentar des Guilelmus Petri de Godino eine getreue und klare Darstellung und Zusammenfassung der thomistischen Theologie ist und mit vollem Recht den Namen Lectura Thomasina oder Thomasinus verdient. Auch in formaler und methodischer Hinsicht atmet dieses Werk den Geist des heiligen Thomas. Man gewahrt an diesem Kommentar noch wenig überflüssiges dialektisches Beiwerk; es ist vielmehr allenthalben ein ruhiges, klares und bestimmtes Eingehen auf die sachliche Seite der Probleme bemerkbar. Auf den Verfasser ist nicht bloß die Lehre, die Gedankenwelt des Aquinaten, in die er sich mit hingebender Liebe versenkt hat, übergegangen, er hat auch an der Denk- und Arbeitsweise, an der Methode des Meisters sich verständnisvoll gebildet. Ich glaube, daß eine Edition dieses Sentenzenkommentars sich nicht bloß im Interesse der Geschichte der ältesten Thomistenschule, sondern auch für die Zwecke einer sachlichen Einführung in die thomistische Doktrin lohnen würde. Es ist sehr erfreulich, daß die gewaltigen Werke der späteren Thomisten, so jetzt der herrliche Cursus philosophicus und Cursus theologicus des Johannes a S. Thoma, immer wieder neu gedruckt werden. Aber es verdienen auch die Schriften der ältesten unmittelbaren und mittelbaren Schüler des heiligen Lehrers, die ihm zeitlich und geistig so nahegestanden, in größerem Umfange als dies bisher der Fall war, die Veröffentlichung.

Die Lectura Thomasina oder der Thomasinus des Guilelmus Petri de Godino hat in der ältesten Thomistenschule mehrfache Erwähnung und Verwertung gefunden. Im Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek, der (anonym) den Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris enthält, finden sich am Rande oder auch auf einzelnen freigelassenen Blättern Texte aus den Werken verschiedener Dominikanertheologen des 13. und des 14. Jahrhunderts, des Jakob von Metz, Johannes von Sterngassen, Johannes Picardi von Lichtenberg, Jakob von Lausanne, Bernhard von Trilia, Johannes Quidort von Paris, Hervaeus Natalis, Hannibaldus de Hannibaldis und schließlich auch des Thomasinus, wobei schon die Wendung in Thomasino anzeigt,

daß es sich nicht um einen Personennamen, sondern um ein Buch handelt. Auf fol. 35v, bei Erörterung der Frage: Utrum divisiones exclusive admittantur in divinis steht am Rand: Item questionem melius habes in thomasino quere in papiro. Auf fol. 78v, am Schluß des ersten Buches, sind längere Notae aus Durandus, Johannes Picardi von Lichtenberg und aus dem Thomasinus angebracht. Bei dem Thomasinustext, der über die Frage: Utrum omnia sint vera una veritate geht, sind Verweise auf Schriften des heiligen Thomas am Rande angegeben. Eine nota aus dem Thomasinus ist auch auf fol. 88r bei der Frage: Utrum angeli intelligant materialia per species abstractas ab ipsis materialibus vel per species concreatas. Im Clm. 14383 findet sich von fol. 40r—63 der größere Teil des ersten Buches des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz auch mit solcherlei Randnotizen versehen. Auf fol. 48v lesen wir: hoc solvitur bene in thomasino. Die Handschrift Plut. 16, Cod. dextr. 3 der Biblioteca Malatestiana zu Cesena enthält die Tertia des heiligen Thomas, wobei der Thomastext auch mit Randverweisen, namentlich auf Parallelstellen des thomistischen Sentenzenkommentars, begleitet ist. Hierunter finden sich auch an drei Stellen Verweise auf den Thomasinus und zwar immer mit der Wendung: in thomasino. Zeuge einer späteren Benützung des Thomasinus ist Cod. 722 der staatlichen Bibliothek in Eichstätt. Hier findet sich von fol. 109r—111v ein Fragment eines Kommentars zum ersten Sentenzenbuch, welcher mit der Angabe: hec thomasinus auf fol. 110v und 111r längere Texte aus dem thomasinus bringt. Der Sentenzenkommentar ist von der Hand des Eichstätter Dominikaners Henricus Tröglin geschrieben. Die weitere Untersuchung der Werke, besonders der Sentenzenkommentare der ältesten Thomistenschule des Dominikanerordens wird ohne Zweifel noch weitere Belege des Fortlebens des Thomasinus des Guilelmus Petri de Godino erbringen.

5.

HELWICUS THEUTONICUS (HELWIC VON GERMAR?), DER VERFASSER DER PSEUDOTHOMISTISCHEN SCHRIFT DE DILECTIONE DEI ET PROXIMI.

In den von P. Patrizius Schlager O.F.M. herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom heiligen Kreuz hat P. Ferdinand Dölle O.F.M. eine für die Literatur- und Wissenschaftsgeschichte der deutschen Franziskaner im Mittelalter sehr wertvolle Studie: Beiträge zum Studium und zur wissenschaftlichen Tätigkeit der Franziskaner

zu Erfurt, veröffentlicht.[109] Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht der 1252 verstorbene Franziskaner Helwcius, der in Erfurt und Magdeburg als Lektor der Theologie in Studienhäusern seines Ordens tätig war. P. Dölle hat aus Cod. Theol. Fol. 501 der Preußischen Staatsbibliothek einen Traktat dieses Helwicus ediert und kommentiert, der in der Handschrift den Titel hat: Denarius sive decacordum fratris Helwici, lectoris Magdeburgensis fratrum minorum, valde devotus und der im Inhaltsverzeichnis der Handschrift als devotus libellus de beneficiis acceptis pulcher bezeichnet ist.[110] P. Wendelin Meyer O.F.M. hat eine deutsche Ausgabe dieses Büchleins, das wirklich eine reizende Blüte mittelalterlicher franziskanischer Frömmigkeit ist, veranstaltet.[111]

P. Dölle macht in seiner Abhandlung auf einen anderen Traktat aufmerksam, der auch einen F. Helwicus zum Verfasser hat. Im Cod. I Fol. 280 der Universitätsbibliothek zu Breslau, einer Sammelhandschrift aszetischer Traktate, findet sich ein Traktat De dilectione, dessen Überschrift lautet: Incipit tractatus fratris helwici lectoris de dilectione. Das Initium ist nun folgendes: „Magister, quod est mandatum magnum in lege, ait Jesus, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua, hoc est mandatum primum." P. Dölle sucht nun aus inneren Kriterien durch eine sorgfältige und scharfsinnige Vergleichung des soeben genannten Denarius der Berliner Handschrift mit dem Traktat De dilectione der Breslauer Handschrift den Beweis zu erbringen, daß beide Schriften den gleichen Theologen, eben den Magdeburger Franziskanerlektor Helwicus, zum Verfasser haben. Mich hat seinerzeit die Beweisführung in hohem Maße überzeugt und ich habe an der Identität des Verfassers beider Traktate keinen ernsten Zweifel gehabt, bis äußere Zeugnisse, auf welche ich bei meinen Forschungen stieß, mich zur Auffindung des wirklichen Verfassers führten. Es ist dies wieder ein Beweis dafür, wie in literarhistorischen Untersuchungen über Autorfragen scholastischer und mystischer mittelalterlicher Traktate die inneren Kriterien, so beweiskräftig sie auch erscheinen mögen, hinter äußeren Bezeugungen zu-

[109] F. Dölle, Beiträge zum Studium und zur wissenschaftlichen Tätigkeit der Franziskaner in Erfurt. In: Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom heiligen Kreuz I, Düsseldorf 1909, 65—96.

[110] Diesem Helwicus von Magdeburg wird auch der im Cod. lat. elect. 502, fol. 106r—120v der Preußischen Staatsbibliothek überlieferte Lombardus metricus (versus sentenciarum) zuzuschreiben sein, an dessen Schluß die Worte stehen: Expliciunt versus magistri heylwici lectoris erphordiensis. Vgl. V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 1, Berlin 1901, 375.

[111] P. Wendelin Meyer O.F.M., Das Büchlein von den göttlichen Wohltaten (Bruder Hellwich, Lector Magdeburgensis O.F.M.), Werl 1926.



rücktreten müssen. Man hat übrigens schon im ausgehenden Mittelalter diese Abhandlung De dilectione Dei et proximi dem Franziskaner Helwicus von Magdeburg zugeschrieben. Band D 17 der Erfurter Kartause enthielt, wie aus dem von P. Lehmann edierten großen und für die Geschichte der religiösen Literatur des Mittelalters überaus wertvollen Bibliothekskatalog ersichtlich ist: Denarius sive decacordum fratris Helwici ordinis fratrum minorum. Dialogus devotus eiusdem. Tractatus optimus de dilectione Dei et proximi eiusdem fratris, sed aliqui ex subtilitate sentenciarum ascribunt eum b. Thome Eciam habetur supra c. 1.[112]

Die in diesem Katalog enthaltene Mitteilung, daß einige diese Abhandlung Thomas von Aquin zuteilen, findet eine Bestätigung durch die ältesten Ausgaben der Opuscula des heiligen Thomas von Aquin. In der Ausgabe Summa opusculorum S. Thome, die etwa in den Jahren 1480—1485 von einem Dominikaner unter dem Pseudonym frater Didascalus veröffentlicht wurde, wie auch in der von Pizzamanus 1490 veranstalteten Ausgabe der thomistischen opuscula befindet sich mit dem Initium: Magister quod est mandatum maximum ein Tractatus sancti thome de aquino de dilectione dei et proximi. Da die Ausgabe des Pizzamanus für die Editio Romana vom Jahre 1571 und für alle späteren Gesamtausgaben der Werke des heiligen Thomas von Aquin maßgebend geworden ist, deshalb hat dieses Opusculum in allen späteren Ausgaben der Thomasschriften eine Stelle gefunden.[113] Es ist allerdings durch Kleindruck angedeutet, daß es sich um eine unechte Schrift des Aquinaten handelt. Quétif-Echard berufen sich auf das Zeugnis des Barbavatius, der von dieser Abhandlung bemerkt: Nulla ex parte sapit Aquinatem, und knüpfen dann hieran folgende Bemerkung: „Ego vero pii monachi lucubrationem existimo: quia enim, ut caetera taceam, Christum abbatis titulo veluti eximio decorare sibi in animum non induxisset, nisi monachus sub tremenda abbatis ferula vivens."[114] Es schließt nämlich der Traktat in den Druckausgaben mit den Worten: per Jesum, principem summae maiestatis, Abbatem summae sanctitatis, sponsum divinae charitatis, qui cum Deo Patre et Spiritu Sancto vivit etc.

Die handschriftliche Überlieferung dieser Schrift erscheint als eine sehr spärliche. Die älteste mir bekannte Handschrift ist Cod. H. B. VIII Patres 66

[112] P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Zweiter Band Bistum Mainz-Erfurt, München 1928, 319—321.

[113] Vgl. B. Kruitwagen O.F.M., S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps (Bibliothèque thomiste IV), Le Saulchoir 1924, 58.

[114] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 341.

der Württembergischen Landesbibliothek in Stuttgart, welche von einer Hand des frühen 14. Jahrhunderts von fol. 1r—49v diesen Traktat enthält. Die Vergleichung mit den Druckausgaben zeigt, daß hier das Werk nicht vollständig ist. Es bricht ab mit dem Kapitel, das in den Ausgaben fälschlich als cap. 1 de dilectione proximi figuriert, in Wirklichkeit aber das letzte Kapitel des ersten Teiles de dilectione Dei ist und von der himmlischen Gottesliebe handelt und fügt hieran ein Gebet, das in den Editionen fehlt: „O Jesu misericordissime, qui venisti ignem mittere nihil volens nisi ut arderet, fiat voluntas tua in me. Extingue in me, benigne Jesu, extingue totaliter in me ignem concupiscentie, ut caminum Babylonis te miserante evadam, accende in me inextinguibiliter, adauge et perfice liberaliter ignem tue amicitie, ut ad caminum Jerusalem te operante perveniam, ubi in amore tui eternaliter ardeam, qui vivis et regnas Deus. Amen." Für die Lösung der Autorschaft ist diese Handschrift, da sie anonym ist, nicht von Belang. Auf fol. 1r steht oben am Rande: excerpta de mandato diligendi Deum.

Die zweite mir bekannte Handschrift ist Cod. I Fol. 280 der Universitätsbibliothek zu Breslau, auf welche P. Ferdinand Dölle zum ersten Male aufmerksam gemacht hat. Diese dem 15. Jahrhundert angehörige Handschrift bietet von fol. 65v—92v unser Opusculum in dem gleichen Umfange wie die Stuttgarter Handschrift. Auch hier schließt das Werkchen mit dem ersten Teile und dem obigen in den Druckausgaben fehlenden Gebete. In dieser Handschrift ist am Anfange der Verfasser genannt: Incipit fratris Helwici lectoris de dilectione. Als Verfasser ist hier frater Helwicus lector ohne weitere Bestimmung seiner Ordenszugehörigkeit genannt.

Eine dritte Handschrift ist Cod. 271 (Irmischer 429) der Universitätsbibliothek Erlangen. Dieser Pergamentkodex, den H. Fischer an das Ende des 13. Jahrhunderts setzt,[114a] enthält von fol. 1r—91v anonym das Compendium theologicae veritatis des Hugo von Straßburg, von fol. 93r—104r gleichfalls anonym das Wilhelm von Conches zugeschriebene Moralium dogma philosophorum und an dritter Stelle von fol. 105v—128r abermals anonym unseren Traktat De dilectione Dei. Er beginnt ohne Überschrift: Magister quod est mandatum magnum und bricht unvollendet mit den Worten ab: In vita pre(senti).

Die einzige vollständige Handschrift, welche mir bisher begegnet ist, ist Cod. Vat. lat. 4356, eine wohl noch dem 14. Jahrhundert angehörige Papierhandschrift, in der von fol. 1r—57v sich unser Traktat findet. Weder im Incipit noch im Explicit ist der Verfasser genannt: Incipit liber de arte diligendi

[114a] H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Erlangen 1928, 323.



deum ... Explicit tractatus de arte diligendi Deum. Der erste Teil schließt auch mit dem Gebete, das uns aus der Stuttgarter und Breslauer Handschrift bekannt ist. Hierauf ist bemerkt: Explicit tractatus de primo mandato. Incipit tractatus de secundo. Sehr bemerkenswert ist, daß der Schlußsatz des zweiten Teiles nicht die Bezeichnung Christi als abbas bringt. Der Text lautet in der Handschrift: per Jesum principem summe maiestatis, abinde summe sanctitatis sponsum summe caritatis etc. Statt abbatem steht hier abinde. Das abbatem der Druckausgaben, das sich schon bei Pizzamanus findet, führt sich so allem Anschein nach auf einen Lesefehler, auf die unrichtige Auflösung einer Kürzung zurück. Damit ist der Grund, weshalb Quétif diese Schrift einem Mönche und nicht einem Dominikaner oder Franziskaner zuteilt, hinfällig geworden. Für die positive Lösung der Autorfrage gibt die Vatikanische Handschrift, weil sie anonym ist, keinen Aufschluß.

Eine fünfte Handschrift, Cod. 553 der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag, enthält von fol. 1r—2v nur den Anfang unseres Opusculums und zwar anonym, ist also auch für die Bestimmung des Autors ohne Bedeutung. Die handschriftliche Überlieferung bringt sonach für die Bestimmung der Autorfrage keine entscheidenden Momente. Indessen ist die Stuttgarter Handschrift ein Zeugnis dafür, daß dieser Traktat am Anfange des 14. Jahrhunderts schon vorhanden war. Die allerdings viel jüngere Breslauer Handschrift nennt einen frater Helwicus, lector, ohne Bestimmung der Ordenszugehörigkeit, als Verfasser. Die Vatikanische Handschrift räumt die Schwierigkeit weg, welche durch die Bezeichnung Christi als abbas die Zuteilung des Traktates nur an einen monastischen Autor zuzulassen schien. Gibt es nun keine weiteren Anhaltspunkte, um eine endgültige Lösung der Autorfrage geben zu können?

Da zeigt nun eine bisher nicht beachtete Mitteilung in dem von Denifle edierten sogenannten Stamser Katalog, einem sehr wertvollen und zuverlässigen, ungefähr um 1315 entstandenen Verzeichnis der Dominikanerschriftsteller, den sicheren Weg zur endgültigen Bestimmung des Autors dieses Traktates. Es ist hier ein Schriftsteller des Predigerordens, fr. Helwicus Theutonicus, angeführt, dem zwei Werke zugeteilt werden:[115] „De eo, quod est mandatum maximum. Item librum exemplorum." Die erstere Schrift ist ohne Zweifel unser Traktat De dilectione Dei et proximi, dessen Anfangsworte lauten: Magister quod est mandatum maximum in lege? Dazu stimmt auch die Zuteilung des Werkes an einen frater Helwicus, lector, in der Breslauer Handschrift, eine Zuteilung, die sich jedenfalls auf eine ältere Handschrift, von der der Breslauer Text eine Abschrift ist, zurückführt. Auch die

[115] H. Denifle O. P., Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 67.

Verwechslung mit dem Magdeburger Franziskanerlektor Helwicus, die in dem Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause uns begegnet, dürfte sich so auf die Tatsache zurückführen, daß in der ältesten Überlieferung ein frater Helwicus als Verfasser erscheint, der freilich ein Dominikaner, nicht ein Franziskaner gewesen ist.

Mit der auch mehrfach gedruckten Summa de exemplis et rerum similitudinibus, welche mit dem Namen des Dominikaners Helwicus in Beziehung steht, hat sich auch Quétif befaßt.[116] Im Vorwort findet sich der Satz: „Praedicantium igitur commodo, universorum desiderio, simplicum auditorum profectui desiderans inservire, ego inter fratres ordinis praedicatorum minimus nomine Helwicus natione Teutonicus de multarum rerum exemplis, que diversis hominum moribus et actibus adaptantur, presens opusculum edidi et librum de exemplis et similitudinibus rerum ipsum intitulavi." Mit dieser Selbstnennung des Autors steht im Widerspruch eine Stelle im Kapitel 52 des 6. Buches: „Sicut accidit in terra originis mee, scilicet in Castello Sancti Geminiani, quod est in partibus Tuscie etc." Quétif löst diesen Widerspruch mit der Annahme, daß der Name Helwicus Theutonicus im Vorwort eine Fiktion sei und daß Johannes a S. Geminiano sich hinter diesem Pseudonym habe verbergen wollen. Quétif teilt dieses Werk denn auch dem Dominikaner Johannes de Sancto Geminiano zu, unter dessen Namen es auch mehrmals gedruckt ist. — Ich kann diesem Gedankengang nicht beipflichten. Wie kam Johannes a S. Geminiano dazu, das Pseudonym Helwicus Theutonicus zu wählen? Durch den Stamser Katalog ist Helwicus Theutonicus, ein deutscher Dominikaner, zu Beginn des 14. Jahrhunderts als geschichtliche Persönlichkeit bezeugt und es ist ihm hier außer unserem Traktat De dilectione Dei et proximi auch ein liber exemplorum zugeteilt. Valentin Rose[117] macht bei der Beschreibung des Cod. Theol. Fol. 483 darauf aufmerksam, daß zwischen diesem Liber exemplorum und einem ähnlichen Werke des deutschen Dominikaners Konrad von Halberstadt, wenigstens in den ersten fünf Büchern, eine weitgehende Übereinstimmung besteht. Man wird also an eine Entstehung dieses Werkes in Deutschland denken müssen. Freilich werden nähere Untersuchungen der handschriftlichen Überlieferung die Schwierigkeit, welche durch die erwähnte Bemerkung im 6. Buch gegen die Autorschaft des Helwicus besteht, klären müssen. Man kann an die Möglichkeit denken, daß die ersten fünf Bücher von Helwicus stammen und Johannes a S. Geminiano dann das Werk fortgesetzt und vollendet hat. Für die Zwecke unserer Untersuchung, welche der Autorfrage des pseudothomistischen Opusculums De dilectione Dei et proximi gilt,

[116] I, 528.
[117] V. Rose a. a. O. II, 1, 339.

ist eine weitere Untersuchung der Verfasserfrage des Liber exemplorum nicht von Belang. Für uns genügt es, auf Grund des Stamser Katalogs, dessen Mitteilung in dieser Zuteilung der Schrift in der Breslauer Handschrift an einen frater Helwicus ein gewisses Echo gefunden hat, sichergestellt zu wissen, daß ein deutscher Dominikaner Helwicus, nicht der Franziskaner Helwicus von Magdeburg der Verfasser dieser pseudothomistischen Abhandlung ist. Daß übrigens nicht ein Franziskaner der Verfasser dieser Schrift ist, läßt sich auch aus inhaltlichen Gesichtspunkten erweisen. Im Kapitel 20 findet sich über die menschliche Seele folgende Bemerkung: „Anima est actus primus corporis organici, id est forma completiva et perfectio dans corpori esse et vitam. Est autem duplex esse, naturale et moris: et cum vivere viventibus sit esse secundum Aristotelem, similiter duplex erit vita, scilicet naturalis et moralis. Primum esse et primam vitam habet corpus ab anima tamquam a sua forma substantiali et completiva. Secundum esse et secundam vitam habet anima a Deo summa et prima forma et sui effective completiva." In diesem Texte und in den daran sich schließenden Ausführungen ist die thomistische Lehre von der Einheit der substantialen Form im Menschen deutlich ausgesprochen, so daß die Autorschaft eines Franziskanertheologen ausgeschlossen erscheint. Freilich finden sich in unserer Schrift auch Stellen, welche nicht in der Linie der thomistischen Eigenlehren liegen. So ist mit der thomistischen Lehre, daß der Intellekt die höhere, innerlich wertvollere Seelenkraft ist, folgender Satz nicht wohl vereinbar: „Voluntas vel affectus summum est in anima et Deo simillimum et proximum et immediatum. In hac enim libertas, que cogi non potest, imperium super alias vires omnes habet. Haec subiectum Charitatis est et igitur huius est diligere primo et per se."

Indessen ist die Lehre von der Einheit der substantialen Form in einem solchen Maße thomistische, von der Franziskanerschule bekämpfte Eigenlehre, daß an eine Abfassung unserer Schrift durch einen Franziskaner nicht zu denken ist.

Es erübrigt sich, nachdem die Autorschaft eines deutschen Dominikaners namens Helwicus festgestellt ist, noch die Erörterung der Frage, wer dieser Dominikaner Helwicus Theutonicus näher gewesen ist. Der Dominikanerhistoriker Johannes Meyer, der viel aus alten Quellen geschöpft hat, bringt im ersten Teile seines von P. Paulus von Loë herausgegebenen Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum über einen Straßburger Dominikanerprior Helwicus folgende Notiz:[118] Elwicus, prior Argentinensis, sub

[118] P. Paulus v. Loë O.P., Johannes Meyer Ord. Praed., Liber de Viris illustribus Ordinis Praedicatorum (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XII), Leipzig 1918, 8, 37.

quo fratres, cum essent extra muros apud sanctam Elizabeth, transtulerunt se ad civitatem et prope ecclesiam chathedralem auctoritate fratris Hugonis, primi nostri ordinis cardinalis et per Theutoniam legati, ubi de ampla substantia fratris Johannis de Alba et quorundam tunc ordinem intrancium edificata est ecclesia et conventus. Obiit autem dictus prior anno domini MCCLXIII. P. de Loë bemerkt, daß Helwicus als Prior am 9. April 1248 und weiterhin bis zum Jahre 1258 urkundet. Von einer literarischen Tätigkeit dieses Straßburger Dominikanerpriors Helwicus berichtet Johannes Meyer nicht. Im Verzeichnis des vierten Teiles seines Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum, welcher die sacre pagine doctores, die Gelehrten des Dominikanerordens, umfassen sollte, ist auch ein Helwicus erwähnt. Doch ist Johannes Meyer zur Ausarbeitung des vierten und der anderen noch in Aussicht genommenen Teile nicht gekommen, so daß wir von ihm über diesen Helwicus keinen näheren Aufschluß erhalten. Kann dieser im Jahre 1263 verstorbene Straßburger Prior der Verfasser unseres Traktates De mandato maximo oder De dilectione Dei et proximi gewesen sein? An sich ist die Abfassung eines aszetisch-mystischen Traktates in lateinischer Sprache durch einen deutschen Dominikaner um die Mitte des 13. Jahrhunderts keineswegs a limine zu verneinen oder zu bezweifeln. Wir besitzen lateinische mystische Traktate aus der Feder des Dominikaners Wichmann von Arnstein, der im Jahre 1246 in Neu-Ruppin ein Kloster seines Ordens gründete und dort hochbetagt im Jahre 1270 gestorben ist.[119] Diese Traktate handeln in Briefform mit ergreifender Innigkeit von der Liebe zu Jesus Christus; sie sind die erste Blüte in dem Gottesgarten der deutschen Dominikanermystik des Mittelalters. Es steht an sich nichts im Wege, auch unsere Abhandlung De dilectione Dei et proximi, die freilich mehr scholastisches Gepräge hat, aber stellenweise warme Töne der Gottesliebe findet, in dieselbe Zeit zu verlegen, und sie dem 1263 verstorbenen Straßburger Dominikanerprior Helwicus zuzuteilen. Aber positive Gründe für diese Zuteilung können nicht angeführt werden. Auch der Umstand, daß der Verfasser dieses Traktates den Liber de causis noch dem Aristoteles zueignet, ist meines Erachtens kein sicherer Anhaltspunkt zur Abgrenzung der Abfassungszeit. Denn es wird der Liber de causis auch noch später, längst nachdem der heilige Thomas in seinem nach 1268 verfaßten Kommentar zu dieser neuplatonischen Schrift die Verfasserfrage gelöst hatte, dem Stagiriten zugesprochen.

[119] Fritz Bünger, Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner, Berlin 1926, 1—35 (Edition der Traktate Wichmanns). — M. A. Van den Oudenrijn O. P., Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni inter mysticos nationis Germanicae Ord. Praed. aetate antiquissimi, Romae 1924.



Wir kennen noch einen zweiten Helwicus, der jünger ist und als Verfasser tiefsinniger deutscher Predigten dem Schülerkreis von Meister Eckhart eingereiht wird. Es ist dies Helwic von Germar, von dem W. Preger schreibt[120]: „In Erfurt wirkte als Lesemeister in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Helwic von Germar unter den Schülern Eckeharts, die dem Erfurter Kreise angehören, an spekulativer Begabung wohl der bedeutendste. Wir haben von ihm leider nur zwei Predigten; sie beschäftigen sich mit den Fragen von der innergöttlichen Offenbarung und von dem Seelengrunde und zeigen, daß er die letzte Stufe der Spekulation Eckeharts vertritt." Preger hebt die selbständige spekulative Denkkraft Helwics von Germar hervor und zeigt, wie in der zweiten Predigt die mystische Idee von der Gottesgeburt entwickelt und dargestellt wird. Eine kritische Ausgabe der beiden Predigten des Helwic von Germar hat Ph. Strauch in seiner Edition der in einer Oxforder Handschrift unter dem Namen Paradis der fornuftigen sele überlieferten Predigtensammlung veranstaltet.[121] In dem Inhaltsverzeichnis dieser Sammlung ist Helwic als „brudir Helwic fon Germar, der lesemeister was zu Erforte", näher bezeichnet. Ph. Strauch teilt mit, daß die von Germar zum thüringischen Uradel gehören und bei Mühlhausen heimisch waren, und stellt sich die Frage, ob unser Helwic mit dem im Stamser Katalog aufgeführten Fr. Helwicus Theutonicus identifiziert werden könne.[122] Denifle hatte bemerkt, daß dieser Helwicus Theutonicus vielleicht der Erfurter Lector Helwic de Germar ist, von dem zwei Predigten bekannt sind. Darnach wäre also der Mystiker Helwic von Germar, von welchem wir zwei deutsche Predigten besitzen, auch der Verfasser des pseudo-thomistischen Opusculum de Dilectione Dei et proximi oder De eo, quod est mandatum maximum, wie der Titel im Stamser Katalog lautet. Aus einer inhaltlichen Vergleichung dieser Schrift mit den deutschen Predigten des Helwic von Germar lassen sich keine sicheren Anhaltspunkte für eine Identifizierung des Helwicus Theutonicus mit Helwic von Germar entnehmen. Die in der zweiten Predigt: Predica verbum so tief behandelte Idee der Gottesgeburt im Seelengrunde ist in der Schrift De dilectione Dei et proximi nur an einer Stelle des 13. Kapitels berührt: „Tu ama potius filium, quem Spiritu Sancto superveniente in utero mentis concipis mundius, gestas jucundius, paris securius." Eine Sicherheit, daß Helwic von Germar der Verfasser der pseudo-thomistischen Schrift De dilectione Dei

[120] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik II, 152—154.

[121] Ph. Strauch, Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 470, nach E. Sievers Abschrift herausgegeben (Deutsche Texte des Mittelalters XXX), Berlin 1919, 95—98, 115—116.

[122] A. a. O. XXVI.

et proximi ist, besteht demnach nicht. Ich möchte auf Grund des Gesamteindruckes diese Schrift eher dem Helwic von Germar zuteilen. Dagegen fällt für die Autorschaft des älteren Helwic von Straßburg die Tatsache stark in die Waagschale, daß die Erlangener Handschrift dieses Traktates noch dem endigenden 13. Jahrhundert angehört. Auf die inhaltliche Bedeutung der Schrift De dilectione Dei et proximi kann ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte nur erwähnen, daß in ihr der auch für die deutsche Mystik so fruchtbare Gedanke der Gottesfreundschaft auf eine ausführliche und recht anregende Weise entwickelt ist.[123]

6.

DER „LIBER DE DIVINA SAPIENTIA" DES JAKOB VON LILIENSTEIN.

Eine ungedruckte scholastisch-mystische Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts.

Die gesteigerte Quellenforschung hat die früher landläufige Auffassung, daß die Scholastik nichts anderes als eine einförmige „Bearbeitung gegebener Dogmen vermittels der aristotelischen Philosophie" sei, als ungeschichtliches Gebilde erwiesen und lebendige „Mannigfaltigkeit und Differenzierung" im mittelalterlichen Geistesleben wahrgenommen. Diese Wahrnehmung erweitert und steigert sich noch, wenn die Forschung über den Kreis der theologisch orientierten Wissenschaft hinausgreift und besonders auch die humanistischen und naturwissenschaftlichen Strömungen ins Auge faßt.[124] Hat diese Neuorientierung der Forschung zunächst auf dem Gebiete der Früh- und Hochscholastik ihre Berechtigung, so wird auch die Periode der Scholastik vom 14. bis ins 16. Jahrhundert hinein, welche man vielfach als Verfallzeit der Scholastik, als Spätscholastik bezeichnet, in der Betrachtung fortschreitender vorurteilsfreier Quellenkenntnis ein in vielen Zügen neues geschichtliches Antlitz uns enthüllen. Man war vielfach gewohnt, diese Jahrhunderte ausschließlich unter dem Gesichtswinkel spitzfindiger Begriffsspekulation und

[123] Die Lehre des Büchleins De dilectione Dei et proximi von der Gottesfreundschaft ist eingehend dargestellt bei R. Egenter, Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928, 176—200.

[124] Vgl. hierüber Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts, in Sitzungsberichte der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse 1913, 9. Abhandlung, 5ff.; Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter (Festrede in der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften), München 1916.

dialektischer Wortklauberei zu betrachten und die geringschätzigen Werturteile der Humanisten und auch der Reformatoren über diese Scholastiker unbesehen sich anzueignen. Es soll dabei keineswegs das Auge gegenüber mannigfachen deutlichen Zeichen des Verfalles und Niederganges verschlossen werden.[125] Indessen wird auch eine eindringende Quellenforschung in dieser noch keineswegs genügend erkannten und geklärten Epoche des scholastischen Denkens eine Fülle neuer Gesichtspunkte, eine ungleich abwechslungsvollere Gestaltung entdecken, als dies bei der üblichen Einzwängung dieser Zeit in die Formel des Nominalismus der Fall sein kann.

Die rückwärtsschauende Beurteilung der Reformationstheologie hat Verbindungslinien von Luther zur Spätscholastik gezogen, eine vergleichende Betrachtung der philosophiegeschichtlichen Entwicklung hat im 14. Jahrhundert Anfänge und Anklänge der modernen Philosophie vorgefunden, z. B. in Nikolaus von Autrecourt den „mittelalterlichen Hume" gesehen. Eine eingehende Untersuchung der ungedruckten psychologischen und logischen Schriften der nachthomistischen Zeit würde noch mehr Ähnlichkeiten mit modernen Problemstellungen feststellen können. Daß das Geistesleben des ausgehenden Mittelalters nicht ausschließlich einer dürren Gedankenspekulation überantwortet war, bezeugt auch die mächtige mystische Bewegung. Ich denke dabei nicht bloß an die deutsche Mystik des Predigerordens, sondern auch an eine blühende lateinische Mystik noch im 15. Jahrhundert. Die Untersuchungen Vansteenberghes[126] über den Streit um die „docta ignorantia" des Nikolaus von Cues haben den Blick auf einen bisher nur durch Dionysius Carthusianus etwas bekannten Zweig der lateinischen Mystik, auf die Mystik der Kartäuser, gelenkt. Aus den noch ungedruckten Darstellungen der „theologia mystica" durch Hugo von Balma, Vinzenz von Aggsbach, Nikolaus Kemph u. a. weht uns eine Wärme und Innigkeit entgegen, die uns an die lateinische Mystik des 12. Jahrhunderts gemahnt. Wenn die von Nikolaus Paulus so verheißungsvoll begonnene geschichtliche Untersuchung auch der praktischen Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts noch weiter vorangeschritten sein wird, dann werden wir auch die Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit der Theologie für das christliche Leben dieser Zeit immer mehr und mehr kennen lernen. Es sei hier bloß der weitverzweigten schriftstellerischen Tätigkeit der Wiener Theologen

[125] Siehe Fr. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, in: Festschrift Hertling, Kempten und München 1913, 436.

[126] E. Vansteenberghe, Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hsg. v. Baeumker XIV, 2—4), Münster 1915.

Franz von Retz,[127] Johannes Nider und Nikolaus von Dinkelsbühl gedacht. Die Geschichte der Naturwissenschaften endlich hat in allerneuester Zeit gerade der Spätscholastik fortgeschrittenes Denken zuerkannt. Die bahnbrechenden Forschungen des französischen Physikers Pierre Duhem[128] lassen uns in Albert von Sachsen, Nikolaus von Oresme u. a. die Vorläufer der physikalischen, mechanischen und astronomischen Theorien eines Lionardo da Vinci, Galilei und Kopernikus erkennen.

Das Gesamtbild der Spätscholastik gewinnt noch an Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit, wenn wir es in den Rahmen der ganzen damaligen Kultur stellen. Es ist bisher das Verhältnis zwischen Scholastik und Humanismus, dieses Ringen zwischen einer alten und einer neuen Zeit, noch nicht im einzelnen quellenmäßig untersucht worden. Die Beurteilung dieses Verhältnisses, wie sie z. B. in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte[129] oder in der geistvollen Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" durch W. Dilthey[130] gegeben ist, dürfte die geschichtliche Wirklichkeit keinesfalls ganz erschöpfen. Man wird weder das Verhältnis der Humanisten zur Scholastik noch auch dasjenige der Scholastik zum Humanismus als ein kurzweg ablehnendes und gegensätzliches bezeichnen dürfen. In den Schriften von Humanisten — es sei hier bloß an Pico von Mirandola und Paolo Cortese erinnert — begegnet uns ein nicht unbeträchtliches Maß von Verständnis und Wertschätzung für die Gedankenarbeit der Scholastik. Wenn ich aus den scholastischen Kreisen nur die Dominikanerschule herausheben will, so läßt sich auch deren Stellungnahme zum Humanismus nicht ohne weiteres unter eine gemeinsame Formel bringen. Wohl hat der große Kardinal Johannes Dominici in seinem philosophischen Lehrgedicht: Lucula noctis mit Vorsicht und Zurückhaltung das Verhältnis zwischen antiker Kultur und Christentum behandelt.[131] Baptista de'Giudici hat in seiner ungedruckten Verteidigungsschrift der alten Übersetzung der nikomachischen Ethik gegen Lionardo Bruni und die humanistische Art der Aristotelesübersetzung scharf polemisiert, sich dabei aber durch viele Klassikerzitate selbst einen humanistischen Anstrich

[127] G. Häfele O. P., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters, Innsbruck 1918.

[128] P. Duhem, Etude sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 1. série, Paris 1906; 2. série, Paris 1909. Vgl. auch E. Borchert, Die Bewegungslehre des Nikolaus von Oresme, Münster 1934.

[129] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴ (Tübingen 1910), 512ff.

[130] W. Dilthey, Gesammelte Schriften II (Leipzig 1914), 7—89.

[131] Vgl. R. Coulon O.P., Beati Johannis Dominici Cardinalis S. Sixti Lucula noctis. Texte latin du XVe siècle, précédé d'une Introduction, édité et annoté. Paris 1908.

gegeben.[132] Von Dominikus von Flandern, dem hervorragenden Metaphysiker der Thomistenschule, wird berichtet, daß er mit Johannes Argyropulos eine siegreiche öffentliche Disputation geführt habe.[133] Doch ist auch in den Kreisen der Dominikanerscholastik, die im 15. Jahrhundert ein Monumentalwerk spekulativer Denkenergie, die Libri IV defensionum theologiae D. Thomae Aquinatis des Johannes Capreolus, errichtet hat, das Bestreben wahrnehmbar, mit dem Humanismus in gute Fühlung zu treten. Raphael de Pornaxio hat in seinem „Liber de consonancia nature et gracie" eine Harmonie des gesunden Humanismus mit der Offenbarung angestrebt,[134] Thomas Schifaldus wird als Verfasser von Erklärungen zu Vergil, Horaz, Persius und Juvenal genannt.[135] Auf der Verbindung von Humanismus und Scholastik beruht vollends auch dic großartige philosophisch-theologische Restauration des 16. Jahrhunderts in Spanien, die durch Franz von Vitoria und die durch ihn begründete Dominikanerschule in Salamanca durchgeführt wurde.[136] Schon Petrus von Brüssel (Petrus Crockaert), der Lehrer Vitorias in Paris, sucht die Lehre des heiligen Thomas in gefälligem Latein darzustellen; die Werke des Franz von Vitoria verbinden in vorbildlicher Weise spekulative Tiefe und humanistisches Sprachgefühl; die Loci theologici seines Schülers Melchior Cano sind ein klassisches Zeugnis dieser Versöhnung von Scholastik und Humanismus.

Diese etwas weiter ausgreifende Schilderung der Strömungen und Bestrebungen der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts war zur Zeichnung des Hintergrundes notwendig, von dem das literarische Werk, dem diese Zeilen gelten, sich abhebt. Es muß ja jeder neue literarische Fund aus der Zeit heraus, der er entstammt, beurteilt werden, wie er auch wieder selbst zur Vervollständigung und Bereicherung des Zeitbildes beiträgt.

Clm. 26827, ein Papierkodex in Quart mit 295 Blättern, enthält das Werk Dc divina sapientia des Dominikaners Jakob von Lilienstein. Auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels steht die Bemerkung: Iste liber est de divina sapientia. Darunter ist der Ausspruch angebracht: Miserrimi ingenii est, qui semper utitur inventis et nunquam inveniendis, hec dominus johannes lepus manu propria. Die gleiche Sentenz ist auch am Schlusse der Hand-

[132] M. Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni, in: Festschrift Hertling, Freiburg 1913, 133—142.

[133] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I (Lutetiae Parisiorum 1719), 894.

[134] P. K. Michel S.V.D., Der „Liber de consonancia nature et gracie" des Raphael de Pornaxio, Münster 1915, 13ff.

[135] Quétif-Echard I, 822.

[136] Die Literatur über dieses von Kardinal Ehrle in Angriff genommene Forschungsgebiet siehe bei M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie 324—327.

schrift angefügt. Der Verfasser des Werkes De divina sapientia selbst ist nur am Anfang der „Epistola in librum de divina sapientia ad serenissimum Wladislaum regem Ungarie necnon Bohemie christianissimum" genannt. Diese Epistola dedicatoria beginnt nämlich folgendermaßen: Serenissimo principi ac domino domino Wladislao Ungarie necnon Bohemie regi christianissimo fr. Jacobus Lilienstein sacre theologie professor humilis ordinis predicatorum (die zwei folgenden Worte sind verwischt und nicht gut leserlich) post debitam reverentiam ut decet regiam majestatem etc. Der Autor ist also ein Dominikaner und Professor der Theologie mit dem Namen Jakob von Lilienstein. Ich habe diesen Dominikanertheologen weder in dem monumentalen Werk von Quétif-Echard noch bei P. Friedrich Steill[137] noch auch in einem anderen Werke zur Literaturgeschichte des Predigerordens verzeichnet gefunden. Es ist mir bisher noch keine zweite Handschrift dieses Werkes, das meines Wissens noch nirgends Gegenstand der Untersuchung gewesen ist, begegnet.

Die Zeit, in der dieser Dominikanertheologe gelebt und sein Werk geschrieben hat, läßt sich aus der Widmung an den Ungarnkönig Wladislav VII. erkennen. Wladislav VII., der Sohn des Polenkönigs Kasimir II., regierte als König von Ungarn von 1490—1516. Übrigens ist im Werke selbst die Entstehungszeit näher angegeben. Am Schlusse des ersten Buches (fol. 96^{v}) lesen wir: Explicit primus liber de divina sapientia anno domini MCCCCCIV editus utilis ad predicandum et in eo legendum ad serenissimum regem Wladislaum Ungarie necnon Bohemie christianissimum. Am Schluß des ganzen Werkes (fol. 295^{v}) steht geschrieben: Explicit liber de divina sapientia, collectiva nova anno domini MCCCCCV anno inchoante per collectorem est scripta et completa 3^{0} mensis Januarii. Sit laus et honor omnipotenti Deo et Marie virgini et omnibus sanctis Dei. Das Werk ist also im Jahre 1504 begonnen und zu Beginn des Jahres 1505 zum Abschluß gebracht worden.[137a] Aus der Bemer-

[137] P. Fridericus Steill O.P., Ephemerides Dominicanorum. Das ist Heiligkeit und Tugendvoller Geruch der auß allen Enden der Welt zusammengetragenen Ehren-Blumen des Himmlisch-fruchtbaren Lustgartens Prediger-Ordens usw. I und II, Dillingen 1691. Auch in dem Handschriftenkatalog der Wiener Dominikanerbibliothek aus dem Jahre 1513, den Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, I. Band Niederösterreich, Wien 1915, 289—414, ediert hat, ist die „divina sapientia" des Jakob von Lilienstein nicht erwähnt, obschon hier die Dominikanerliteratur in reichem Maße verzeichnet ist.

[137a] Im gleichen Jahr 1505 erschien auch im Druck der Traktat des Jakob von Lilienstein gegen die böhmischen Brüder: Tractatus contra Waldenses fratres erroneos quos vulgus vocat Pickardos fratres. Vgl. F. M. Bartoš, Das Auftreten Luthers und die Unität der böhmischen für den gütigen Hinweis.
Brüder. Archiv für Reformationsgeschichte 31 (1934), 103—120. Ich danke Herrn Prof. Bartoš

kung „Per collectorem scripta et completa" können wir entnehmen, daß wir es mit einem Autograph zu tun haben. Eine Bestätigung für diese Annahme dürfen wir in zahlreichen Korrekturen und umfassenden Streichungen (z. B. fol. 3ᵛ, 4ᵛ, 5ʳ usw.) sehen, die nur vom Autor selbst herrühren können.

Die Widmung des Werkes an den Ungarnkönig Wladislav VII. legt uns die Vermutung nahe, daß der Verfasser an der von König Matthias Corvinus, dem großen Vorgänger des Königs Wladislav auf dem ungarischen Königsthron, gegründeten und den Dominikanern anvertrauten philosophisch-theologischen Akademie zu Budapest gewirkt habe. Es bleibt dies natürlich Vermutung, bis sichere Daten hiefür erbracht werden können. Über diese philosophisch-theologische Akademie (universale gymnasium philosophiae, theologiae sanctaeque scripturae) hat sich ein anderer Dominikaner, Petrus Schwarz (Petrus Niger), in der Widmung seines Clypeus thomistarum an König Matthias Corvinus verbreitet. Dieser berühmte Hebraist des ausgehenden Mittelalters (gestorben zwischen 1481 und 1484) war selbst Lehrer und Regens an der genannten Dominikanerhochschule in Budapest und hat in dieser Epistola dedicatoria seines großen scholastischen Werkes den königlichen Mäzen mit warmen Worten gefeiert.[138] Möglicherweise ist der von 1490 bis 1497 als Regens an der Spitze dieser Dominikaneruniversität stehende frater Jacobus eben unser Jakob von Lilienstein.[139]

Jakob von Lilienstein wollte ohne Zweifel ein Prachtexemplar seines Liber de divina sapientia dem König Wladislav überreichen, zu dem die Münchener Handschrift den Entwurf darstellt. Es kann dies aus der Tatsache geschlossen werden, daß sehr häufig, fast regelmäßig zu Beginn eines Abschnittes sich Angaben für ein Bild, das angebracht werden soll, finden. Es seien hier nur ein paar Beispiele aufgeführt. Auf fol. 1ʳ (Epistola dedicatoria) steht am unteren Rande: Hic depingitur rex Wladislaus sedens in sua maiestate regali

[138] Quétif-Echard I, 862f. Über Petrus Schwarz vgl. Fr. Morgott in: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon ²IX, 388—393; N. Paulus in: Hist. Jahrb. XXXIII (1912), 409f. B. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Alttestamentliche Abhandlungen, hsg. von J. Nikel VI, 2—3), Münster 1916, 70—74. Die Identifizierung des Petrus Schwarz mit dem in Eichstätt wirkenden Dominikaner Georg Schwarz ist nicht mehr aufrecht zu erhalten. Es lebte im 15. Jahrhundert noch ein dritter literarisch tätiger Dominikaner namens Schwarz, Johannes Schwarz (Johannes Nigri), gleich den beiden anderen aus Kaaden in Böhmen gebürtig. Von ihm enthalten die Staatsbibliothek München, die Universitätsbibliothek Innsbruck usw. Handschriften homiletischen und aszetischen Inhalts. Die Nürnberger Stadtbibliothek bewahrt einen Kodex der theologischen Summa Alberts des Großen, von der Hand des Johannes Schwarz sehr schön geschrieben. Vgl. auch oben S. 335.

[139] Vgl. B. Iványi, Bilder aus der Vergangenheit der ungarischen Dominikanerprovinz. Mélanges Mandonnet II, 462.



cum suis insigniis regalibus. Auf fol. 5v: Hic depingitur triangulus divinalis describens trinitatem personarum in deitatis circulo. Auf fol. 34v: Hic depingitur domus sapientie cum septem columpnis depictis variis coloribus. Auf fol. 110v: Hic septem artes liberales depinguntur et imperatrix sapientia et ancillarum earum ut infra scriptum est figura earum. Auf fol. 118r: Hic depingitur philosophus habens in una manu serpentem et in alia columbam. Auf fol. 138r: Hic depingitur doctor in kathedra legens ... et audientes sapientiam ejus. Man denkt bei letzterer Darstellung an so viele Miniaturen in scholastischen Handschriften und an die „Accipies"- und „Magister cum Discipulis"-Holzschnitte in Wiegendrucken.[140] Auf fol. 196v finden sich ausführlichere Anweisungen über die Herstellung eines Muttergottesbildes. In der Handschrift selbst ist kein einziges dieser Bilder ausgeführt. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob der Verfasser an eine Ausstattung des Werkes mit Farbenholzschnitten oder mit Miniaturen, an einen Prachtdruck oder an eine prachtvoll illuminierte Handschrift gedacht hat. Tatsächlich scheint das Buch weder im Drucke noch in einer nach den Angaben des Verfassers ausgestatteten Handschrift erhalten zu sein. Die Herstellung einer Prachtbandschrift scholastischen Inhalts dürfte in dieser Zeit als eine Seltenheit anzusehen sein.

Wenn ich nun an die inhaltliche Würdigung des Buches „De divina sapientia" herantrete, so kann dieselbe hier natürlich nur den Umfang eines summarischen Berichtes annehmen. Es soll der Aufbau und die Gedankenentwicklung dieses umfassenden scholastisch-mystischen Werkes aus dem beginnenden 16. Jahrhundert in großen Umrissen gezeichnet und dabei auch auf frühere Vorbilder und Quellen hingewiesen werden. Der Titel „De divina sapientia" erinnert auch an Auffassungen der früheren Scholastik und Mystik. Thomas von York[141] (gestorben zirka 1260) hat seine Metaphysik mit einem begeisterten Lob auf die Weisheit begonnen, auch die Summa contra Gentes des Aquinaten schlägt im Prooemium den gleichen Akkord an. Ist hier der Weisheitsbegriff mehr im philosophisch-aristotelischen Sinne gefaßt, so hat Heinrich Seuse in seinem Büchlein der ewigen Weisheit und im Horologium Sapientiae den Weisheitsbegriff nach seiner biblisch-übernatürlichen Seite sich angeeignet. Diese Auffassung von der „ewigen, göttlichen Weisheit" ist auch im Werke des Jakob von Lilienstein die vorherrschende.

[140] Vgl. W. L. Schreiber und P. Heitz, Die deutschen „Accipies"- und „Magister cum Discipulis"-Holzschnitte als Hilfsmittel zur Inkunabelforschung (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 100), Straßburg 1908.

[141] Vgl. M. Grabmann, Die Metaphysik des Thomas von York (gest. zirka 1260) in Festschrift Baeumker, Münster 1913, 185. E. Longpré O.F.M., Thomas d'York O.F.M. La première Somme métaphysique du XIIIe siècle. Archivum Franciscanum Historicum 19 (1926), 875 bis 920.



In dem schwungvoll gehaltenen, mit reichen Zitaten aus Homer, Aristoteles, Cicero, Vergil, Horaz, Livius, Varro, Seneka usw. humanistisch aufgeputzten Widmungsschreiben (fol. 1r—5r) an König Wladislav finden sich mancherlei Anspielungen und polemische Hindeutungen auf ungesunde Erscheinungen und Äußerungen im zeitgenössischen wissenschaftlichen Leben.[142] Es wird von urteilsschwachen Studierenden geredet, die nichts von dem, was sie lesen, näher prüfen und auf den Kern der Sache einzugehen sich weigern. Unselbständige Lobrednerei auf die alten Autoren findet ebensowenig seine Billigung als mißgünstiges Heruntersetzen derselben. Mit scharfer Kritik verurteilt er solche, die sich in der breitesten Öffentlichkeit als weise Männer anpreisen lassen, nachdem doch Griechenland, die einst blühende Heimstätte der Wissenschaft, nur sieben Weise gekannt und anerkannt habe. Seinen Beifall finden auch diejenigen nicht, welche mit Streitereien und dialektischer Grillenfängerei ihre Tage verbringen und mit unnützen kleinlichen Fragen sich abquälen. Durch diese Schatten und Unzulänglichkeiten menschlicher Weisheit wird in ein helles Licht gesetzt die wahre göttliche Weisheit, in der das wahre Glück und Heil der Seele beruht, in der es nicht Trug und Täuschung gibt. Das Widmungsschreiben klingt in Lobeserhebungen auf den Ungarnkönig, seine Eltern und Verwandten aus.

Das Werk selber beginnt (fol. 5v) mit dem Schriftwort (Ps. 103, 24) als Initium: Quam magnificata sunt opera tua domine, omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessione tua. Die ganze Schrift ist in fünf Bücher eingeteilt, die wieder in einzelne Abschnitte, Eulogia genannt, zerfallen. Das erste Buch (fol. 5v—96v) betrachtet die „divina sapientia" in ihrer objektiven inhaltlichen Seite, es wird gezeigt, wie in den übernatürlichen Geheimnissen und Werken Gottes sich seine unergründbare Weisheit kundgibt. In neun Eulogien

[142] Videmusque scolasticos, genus hominum vigiliis et jejunio squalidum, nihil ad lucubrandum durius, nihil mollius ad judicandum; cum multa laboriosissime legerint, nihil examinant et quid in re sit dedignantur inquirere... Redde mihi Pictagoram reddam illius generis contemptorem, redeant in Greciam Plato, renascatur Homerus, reviviscat Aristoteles, revertatur in Italiam Varro, resurgat Livius, reflorescat Cicero. Non modo segnes laudatores inveniam, sed mendaces etiam et lividos detractores quod quisque suis temporibus expertus est. Quid Virgilio maius habuit lingua latina, repperit tamen ille, qui non poetam sed raptorem alienarum inventionum et translatorem diceret. Ipse autem et ingenii studio et judice fretus augusto alto animo invidorum verba despexit. Sed nunc ex hiis omnibus resultatis brachiis et piis vocibus elevatis ad veram lucem veritatis tendere licet, in quo est vera salus anime et in quo non est fallacia. Hec est divina sapientia (fol. 1r und v).... Aspice istos purpuratos, qui ingenti strepitu populorum in se ora convertunt, qui se sapientes dici volunt et quos sapientes vulgus appellat singulis civitatibus adscribens sapientium greges, cum tamen illa florens olim studiorum mater Grecia non amplius quam septem sapientium nominibus glorietur... Respice ad hos, qui in altercationibus et cavillationibus dyalecticis totum vite tempus expendunt seseque inanibus semper questiunculis exagitant etc. (fol. 1v).



werden elf Formen und Kundgebungen dieser göttlichen Weisheit betrachtet. Nach einer längeren begeisterten Einleitung behandelt das erste Eulogium die „sapientia prima incarnationis", die im menschgewordenen Gottessohn sich offenbarende göttliche Weisheit (fol. 6v). Die Frage, wer als der erste und letzte die göttliche Weisheit wahrhaft begriffen und gelehrt hat, findet folgende Lösung: Nicht der erfahrene Pythagoras, nicht der göttliche Plato, nicht der Sittenlehrer Sokrates, nicht der scharfsinnige Aristoteles, nicht der kluge Anaxagoras, nicht der Logiker Zeno, nicht der Dichter Vergil, nicht der große Redner Cicero, nicht der Astronom Ptolemaeus und auch nicht Hippokrates, der Arzt, denn sie haben alle in ihrem Denken und Sinnen versagt... Siehe derjenige ist der wahrhaft weiseste gewesen, dessen Weisheit ohne Maß und Zahl ist, der (Joh. 14, 6) von sich gesagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.[143] Die Inkarnationslehre wird von Jakob von Lilienstein meist in Form von Fragen vorgetragen, bei deren Beantwortung Thomas von Aquin häufig das Wort ergreift. Die „secunda sapientia" (fol. 10r) liegt in der unerschütterlichen Wahrheit, welche im Bekenntnis der heiligsten Dreifaltigkeit sich ausspricht.[144] Es wird hier auch die Trinitätslehre durch eine mathematische Figur verdeutlicht. In einen Kreis ist ein gleichseitiges Dreieck mit der Spitze nach unten eingezeichnet: Triangulus divinalis describens trinitatem personarum in deitatis circulo (fol. 11v). Der Kreis sinnbildet die göttliche Natur, während das Dreieck die Trinität symbolisiert. An der linken oberen Ecke steht: Sapientia ingenita Pater, an der rechten oberen Ecke: Sapientia genita Filius, an der unteren Ecke: Sapientia ab utroque procedens Spiritus Sanctus. Bei der Erklärung der Figur werden wir auf Hermes Trismegistos, Hilarius und Augustinus verwiesen. In dieser Trinitätslehre finden sich auch ausführliche Darlegungen über die Spuren der Trinität in der Schöpfung. Die verschiedenen profanen Wissenszweige und die Schriften der Patristik und Scholastik liefern dem Verfasser reiches Material, um das Widerstrahlen der Trinität in der Schöpfung wahrzunehmen. Die Untersuchung führt hier über die mehr metaphysische Art, wie Thomas und Bona-

[143] Queritur, quis primus et est novissimus, qui per se sapientiam divinam scivit vere et docuit. Respondetur: non Pictagoras peritissimus, non Plato divinus, non (fol. 6r) Socrates moralissimus non Aristoteles intelligentissimus, non Anaxagoras prudentissimus, non Zeno logicus, non Virgilius poeticus, non Cicero eloquentissimus, non Ptolemeus astronomicus, non Ypocrates medicus: hii enim omnes defecerunt scrutantes scrutinio... Sed ecce ille fuit sapientissimus, cujus sapientie non numerus, qui dixit Johannis XIV: Ego sum via, veritas et vita (fol. 6v).

[144] Secunda sapientia est firmissime veritatis que consistit in confessione hujus sanctissime trinitatis (fol. 10r).



ventura diesen Gegenstand behandeln, hinaus.[145] Das zweite Eulogium (fol. 17v) ist der „tertia sapientia" geweiht, der heiligen Eucharistie. Es ist dies eine Weisheit, die die Weisheit aller Philosophen und aller Weisen dieser Welt übersteigt, die erhabenste und für die Seligkeit nützlichste Weisheit, das Denkmal der größten Liebe Jesu Christi.[146] Das dritte Eulogium (fol. 24r) befaßt sich mit den Einwänden, welche gegen dieses göttliche eucharistische Mysterium von Juden, Häretikern, Heiden und Griechen gemacht werden. Als Einkleidungsform für diese polemischen Auseinandersetzungen ist die Disputation gewählt, in der nach der Legende die heilige Katharina von Alexandrien die heidnischen Philosophen überwunden und zum christlichen Glauben bekehrt hat. Im vierten und fünften Eulogium (fol. 34v) wird mit großer Ausführlichkeit und in sehr anregender Form über die „sapientia donationis", über die sieben Gaben des Heiligen Geistes gehandelt.[147] Es hat ja gerade diese Lehre, welche in der Scholastik des 13. Jahrhunderts durch Praepositinus, Stephan von Borbone, Bonaventura, Thomas von Aquin mit fortschreitender Vertiefung erörtert wurde, in der Spätscholastik in ungedruckten, anonymen Summen de donis, dann auch in den schönen Traktaten von Nikolaus von Dinkelsbühl, Dionysius Carthusianus u. a. eine eingehende Darstellung gefunden. Jakob von Lilienstein bietet hier eine ansprechende Zusammenfassung all dessen, was mittelalterliche Scholastik und Mystik über diesen anziehenden Gegenstand gedacht haben. Bei der Besprechung des donum intellectus (fol. 55r) werden in den Abhandlungen: De potentiis intellectivis et earum differentiis und De modis cognoscendi res die Grundzüge der Erkenntnispsychologie geboten. Das sechste Eulogium (fol. 65r) trägt die Aufschrift: Sapientia redemptionis. Im folgenden siebenten Eulogium (67r) wird eine Erklärung des Vaterunser gegeben, der oratio dominica, die über alle Rhetorik und Poesie erhaben ist.[148] Der Verfasser fügt hier mosaikartig die schönsten Vätergedanken zu einem wirksamen Bild zusammen. Am Schlusse

[145] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I qu. 45 a. 6 und qu. 93 a. 5; Bonaventura, Breviloquium II, c. 1 und c. 12; Itinerarium mentis ad Deum c. 1; I. Sent. dist. 3 und II. Sent. d. 16 usw. Ein zusammenfassendes Werk hierüber ist P. E. Dubois, De Exemplarismo divino seu doctrina de trino ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato, Romae s. a.

[146] Tertia sapientia est institutionis sacramentalis. Hec est sapientia, que excellit omnium philosophorum sapientiam et omnium sapientium hujus mundi. Hec est excellentissima utilissima ad beatitudinem, quia sapientis est omnia ordinare in finem bonum et feliciter (fol. 17r) ... Tertia sapientia institutionis sacramentalis excellentissime caritatis ostensivum memoriale Jesu Christi (fol. 17v).

[147] Quarta sapientia est donationis et de domo regia divine sapientie ex septem columpnis septem celorum que sunt septem dona spiritus sancti spiritualiter significantia (fol. 34v).

[148] Septima sapientia est devote orationis dominice, que est sapientia super omnem orationem rhetorice seu poetice artis (fol. 67v).

(fol. 75r und 76v) wird graphisch in einem Compendium breve de oratione dominica die Kombination zwischen Vaterunser, den sieben Gaben des Heiligen Geistes und den acht Seligkeiten, welche von Augustinus auf die Scholastik übergegangen ist,[149] zur Darstellung gebracht. Hierauf wird als „octava sapientia" die Lehre von den acht Seligkeiten entwickelt (fol. 76v). Das siebente Eulogium (fol. 77v) trägt die Überschrift: Sapientia desponsationis Christi et Ecclesiae und behandelt einen Gegenstand, der in der Scholastik und Mystik des Mittelalters mit großer Vorliebe und zarter Innigkeit dargestellt worden ist.[150] Das achte Eulogium (fol. 85v) ist eine exegetisch-aszetische Anleitung, wie man mit Nutzen das Buch der Weisheit liest.[151] Zugleich enthält dieses Eulogium, mit dem das erste Buch abschließt, als „duodecima sapientia" eine gedrängte Darstellung der Lehre von den sieben Sakramenten (fol. 89r). Hier kommt die scholastische Darstellungsform mit ihren Quaestiones, Conclusiones fundamentales usw. wieder mehr zum Vorschein.

Das zweite Buch betrachtet die „divina sapientia" in ihrer Beziehung zum menschlichen Intellekt und seinen Tätigkeiten, ist also der subjektiven Weisheitserkenntnis gewidmet.[152] Das erste Eulogium (fol. 97r) ist ein Prologus, im zweiten (fol. 101r) und dritten (fol. 105v) Eulogium wird die Weisheit der „antiqui", der antiken Denker und Dichter, geschildert. Zuerst wird hier zwischen wahrer und falscher Weisheit ausgeschieden und dann nachgewiesen, wie bei tugendhaften Wahrheitssuchern des Heidentums sich wahre Weisheit findet. Das folgende Eulogium (fol. 115v) bezieht sich auf die „disciplina", auf den Weg, der zur wahren Weisheit führt. Darunter versteht der Autor die „custodia virtutum", die ethischen Vorbedingungen zur Weisheitserkenntnis, und die „septem artes liberales", die sieben freien Künste, die der „Kaiserin Weisheit" dienen.[153] Das Didascalicon des Hugo von St. Viktor ist hier eine ausgiebige Quelle. Gedanken, die in der Wissenschaftslehre der Scholastik so oft sich wiederholen und in der Buchmalerei farbenfrische Versinnlichung erleben, finden bei Jakob von Lilienstein eine

[149] Vgl. Thomas von Aquin S. Th. 2 II qu. 83 a. 9.

[150] Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 251—258.

[151] Sapientia undecima est sapientia devote lectionis in libro sapientie et quomodo quisquam fidelis debet legere in eodem libro et proficere de virtute in virtutem (fol. 85v).

[152] Incipit secundus liber de divina sapientia in ordine ad intellectum humanum et actiones eius (fol. 97r).

[153] Eulogium quartum disciplina, que ducit ad sapientiam et est custodia virtutum et de septem artibus liberalibus, que sapientie imperatrici famulantur (fol. 110v).

eindrucksvolle Zusammenfassung.[154] Die Darstellungsform entledigt sich hier der scholastischen Gewandung und nimmt eine schwungvolle und plastische Gestalt an. Das fünfte (fol. 114^v) und sechste (fol. 118^r) Eulogium verbreiten sich über die Definition und die Einteilung der göttlichen Weisheit wie auch über ihre Wirkung und Frucht. Im siebenten Eulogium (fol. 121^r) kommt die göttliche Weisheit in ihrer sozialen Auswirkung zur Sprache, wobei im Anschluß an die aristotelische Politik die drei Grundformen der Staatsverfassung erörtert werden. Das achte Eulogium (fol. 123^r) schildert die Weisheit im Lichte der Philosophen und Dichter,[155] das neunte (fol. 126^r) in der Beleuchtung der Theologen. Als die erhabenste Kraft und Wirkung der Weisheit erscheint im zehnten Eulogium (fol. 130^r) die Wahrheit. Die Wahrheitsbedeutung der großen abendländischen Kirchenlehrer wird hier so eingeschätzt: In hac magis credendum est Augustino in disputationibus, Jeronimo in historia et translationibus, Gregorio et Ambrosio in moralibus. Ähnliche noch weiter ausgeführte und auf die Frühscholastik ausgedehnte Werturteile finden sich auch bei Bonaventura.[156] Eulogium 11 (fol. 135^r) weist im Hinblick auf die Inkarnation die Ausgleichung und Verbindung von göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nach. Die drei folgenden Eulogien (12, 13 und 14 — fol. 138^r, 145^v und 148^v) beleuchten die Methode, wie die Weisheit zu lehren ist: den modus tradendi veram cognitionem sapientiae. Beachtenswert sind namentlich die Darlegungen von Eulogium 14: De subtilitate demonstrationis ex naturalibus scientiis in divinam. Die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Gedanken- und Beweisgänge für das theologische Erkennen hatte ja schon Thomas von Aquin am Beginn des zweiten Buches seiner Summa contra Gentiles ins Licht gestellt. Das fünfzehnte Eulogium (fol. 152^v) hebt den Wert des demütigen Gebetes und des fleißigen Andenkens an den leidenden Heiland für das Weisheitserkennen hervor.[157] Einen praktischen Zweck verfolgt Eulogium 16 (fol. 158^v), indem es den unvergleichlichen und unendlichen Schatz der Weisheit feiert und dabei auch von der Weisheit der

[154] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 40 ff. Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts hat der Dominikaner Roland von Cremona im Prolog zu seiner ungedruckten Summa theologica diesen Dienst der septem artes liberales ausführlich dargestellt. Cod. Mazarine 439. Eine einzigartige Monographie hierüber ist Bonaventuras Schriftchen De reductione artium ad theologiam.

[155] De forma et ymagine sapientie secundum philosophos et poetas et qualiter eam depinxerunt in scolis suis in exemplum aliis (fol. 123^r). Hier wünscht Jakob von Lilienstein ein Bild des Boethius.

[156] S. Bonaventura, De reductione artium ad theologiam.

[157] Quod sapientia datur devote orantibus in humilitate et ex frequenti memoria passionis Christi (fol. 152^v). Es werden hier auch Zeugnisse von Philosophen für das Gebet angeführt.

guten Kirchenfürsten handelt.[158] Das siebzehnte und letzte Eulogium des zweiten Buches (fol. 162v) wendet den Blick wieder auf Christus hin und stellt dar, was die vorchristlichen Philosophen vom Welterlöser gesagt haben. Auch über die Symbolik der Wunder beim Tode des Herrn und über die göttliche Gnade werden wir hier unterrichtet.

Das dritte Buch schildert das Wirken der göttlichen Weisheit in der Engelwelt und im Menschen nach seiner geistigen und leiblichen Seite.[159] Das erste Eulogium (fol. 176v) gibt einen Abriß der Engellehre. Das zweite Eulogium (fol. 182v) befaßt sich mit der menschlichen Geistseele, die der Sitz der Weisheit ist. Jakob von Lilienstein führt hier die Seelendefinitionen der Philosophen und Theologen auf. Als Philosophen kommen zu Wort Plato, Demokrit, Empedokles, Heraklitus, Physicus, Heraklitus Ponticus, Seneca, Aristoteles, Pythagoras, Diogenes, Hipparchus, Hippokrates, Chalcidius. Die aristotelische Seelendefinition ist so wiedergegeben: Anima est endelechia id est actus primus corporis organici physici potentia vitam habentis. Wozu noch bemerkt ist: quia in se est vita quedam immortalis dans corpori esse tale. Das dritte Eulogium (fol. 190v) ergeht sich über die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches und stellt die Ansichten und Beweisgründe der Philosophen und Theologen sowie die maßgebenden Schriftstellen zusammen.[160] Bei den Philosophen ist besonders Platos Verdienst um die Unsterblichkeitslehre gerühmt (fol. 191r): Plato qui plus quam aliquis philosophus alius affirmavit immortalitatem anime. Ausführlich werden die rationes doctorum ecclesiae, die spekulativen Beweisgründe der Heiligen für die Unsterblichkeit entwickelt. Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, daß damals Pietro Pomponio Pomponazzi die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Es haben ja einige Zeit später die Ordensgenossen Jakobs von Lilienstein, ein Chrysostomus Javellus, Bartholomaeus Spina u. a. gegenüber Pomponazzi und teilweise auch gegenüber dem Kardinal Cajetan, der die Unsterblichkeit der Seele nur als Glaubenswahrheit gelten ließ, umfassende Verteidigungsschriften für die Unsterblichkeitslehre verfaßt. In diesem Eulogium teilt Jakob von Lilienstein auch das wesentliche über das Fegfeuer mit. Im vierten Eulogium (fol. 196v) werden wir über die tugendhaften Akte der Seele und über den Jenseitslohn der heiligen Seelen aufgeklärt. Ein dramatisches Bild enthüllt sich uns im fünften Eulogium (fol. 202r): De con-

158 De thesauro incomparabili et infinito sapientie et de sapientia bonorum prelatorum (fol. 158v).

159 Incipit liber tertius de divina sapientia de hiis, in quibus operatur sapientia divina in angelo et in homine composito ex anima et corpore (fol. 176v).

160 Eulogium tertium de immortalitate anime et de resurrectione hominum in judicio; ponuntur opiniones philosophorum, theologorum et auctoritates s. scripture (fol. 190v).



flictu virtutum et vitiorum coram dominica sapientia et responsio ejus. Tugenden und Laster werden hier sprechend eingeführt. Ihren Widerstreit entscheidet schließlich die Weisheit zugunsten der Tugenden. Wir werden auch hier an frühere mittelalterliche Motive erinnert. Es tritt uns ja schon aus dem 12. Jahrhundert eine fälschlich dem Papste Leo IX. zugeschriebene Abhandlung De conflictu vitiorum atque virtutum entgegen.[161] Das sechste (fol. 209r) und siebente (fol. 214v) Eulogium fassen den Menschen nach seiner körperlichen Seite ins Auge, das erstere behandelt ziemlich eingehend die alte galenische Temperamentenlehre (complexiones) und die Merkmale der einzelnen Temperamente, das andere ist der Physiognomik gewidmet und stellt die Hauptgedanken der pseudo-aristotelischen und anderen mittelalterlichen physiognomischen Literatur zusammen.[162] Das achte und letzte Eulogium (fol. 218r) deckt die Klugheit der Menschen auf, wie sie sich in den mannigfachen Entdeckungen und Erfindungen gezeigt hat. Es wird hier eine große Zahl von Erfindernamen aufgezählt.

Das vierte Buch betrachtet die göttliche Weisheit in ihrer Hinbeziehung auf die drei göttlichen Tugenden.[163] Das erste Eulogium (fol. 221r) hat die Tugenden im allgemeinen und die Tugend des Glaubens im besonderen zum Vorwurf. Thomas von Aquin tritt, wie auch sonst, uns häufig entgegen. Im zweiten Eulogium (fol. 231r) werden vierzig errores contra fidem zusammengestellt. Man denkt dabei sofort an mittelalterliche Vorbilder, z. B. an die Compilatio de novo Spiritu im Clm. 311. Das dritte Eulogium (fol. 233v) bespricht die Tugend der Hoffnung und deren Betätigungen. Ein warmer mysti-

[161] Migne P. L. 143. Noch älter ist die den vier Vätern Ambrosius, Augustinus, Leo dem Großen und Isidor früher zugeschriebene Abhandlung „De conflictu virtutum et vitiorum" des Ambrosius Autpertus (gest. 778). Vgl. besonders G. Morin O.S.B., Le „Conflictus" d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière. Revue Bénédictine 27 (1910), 204—212.

[162] Eulogium sextum de toto homine quantum ad corporis dispositionem et quantum ad opus ejus, de phisionomia hominis et de inventione diversarum artium (fol. 209r). Auf fol. 210r ist eine große Figur, welche graphisch eingehend die Ausführung über die complexiones im Text darstellt. Von fol. 211r wird eingehend De speciebus complexionum und über die Kennzeichen der einzelnen Temperamente gehandelt (Signa, qualiter complexio sanguinea potest cognosci in homine etc.). Auf fol. 214v beginnt dann Eulogium septimum De phisionomica arte membrorum et qualiter homo cognosci possit in suis naturalibus et de inventione artium. Auf fol. 216v stehen Regule generales phisionomie. Zur mittelalterlichen Phisiognomik vgl. R. Foerster, Scriptores physiognomici graeci et latini, Lipsiae 1893. Die pseudo-aristotelischen Physiognomica wurden in der griechisch-lateinischen Übersetzung des Bartholomäus von Messina weiter überliefert. Siehe M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts, Münster 1916, 202. Viel Erbgut physiologischen und auch physiognomischen Inhalts ist zusammengestellt in der ungedruckten Catena aurea entium des Historikers Heinrich von Herford O.P.

[163] Incipit liber quartus de divina sapientia in ordine ad virtutes theologicales (fol. 221r).

scher Hauch weht uns aus dem vierten Eulogium und den darauf folgenden Eulogien entgegen. Vom vierten (fol. 238r) bis zum achten Eulogium einschließlich (fol. 248v) ist von der göttlichen Tugend der Liebe, die die größte der Tugenden ist und auch im Himmel bleibt, die Rede. Sehr ansprechend ist Eulogium 6: De arbore sapientiae et floribus ejus (fol. 242v). Im Eulogium 7 (fol. 245r) wird vom philosophischen, theologischen und juristischen Standort aus über die Kennzeichen der wahren Gottesliebe Licht verbreitet.[164] Ein herrliches Kapitel ist Eulogium 8 (fol. 248v): De caritate affectiva et summa contemplatione et celesti dulcedine. Eine Abhandlung über die vita contemplativa (fol. 256v) bringt im neunten Eulogium diesen in Gedanken und Sprache mystisch gestimmten Abschnitt zum Abschluß.[165] Man wird nicht leicht aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts einen schöneren Blütenstrauß der noch lebenden lateinischen Mystik vorfinden können.

Das fünfte und letzte Buch stellt die göttliche Weisheit den vier Kardinaltugenden gegenüber.[166] Das erste Eulogium (fol. 260r) ist einleitenden Inhalts, während das zweite (fol. 261v): De curru virtutum et vitiorum symbolischen Charakter an sich trägt. Eulogium 3 (fol. 264r) ist der Klugheit, Eulogium 4 (fol. 270r) der Mäßigkeit, Eulogium 6 (fol. 275r) dem Starkmut, Eulogium 7 (fol. 281r) der Gerechtigkeit gewidmet. Das achte Eulogium (fol. 285r) handelt: De statu et ordine justitie et legibus imperatorum et principum. Es klingt also das inhaltsreiche Werk in rechts- und staatsphilosophische Gedankengänge aus.

Aus dieser kurzen Übersicht über Aufbau und Gedankenentwicklung des Werkes dürfte ersichtlich sein, daß Jakobs von Lilienstein Buch De divina sapientia die Hauptfragen der scholastischen Theologie und die damit zusammenhängenden philosophischen Lehren zur Darstellung bringt. Es geschieht dies nicht im Gewande eines Sentenzenkommentars, sondern in einer mehr selbständigen Systematik, die alles unter dem Gesichtspunkt der sapientia betrachtet und in gewisser Hinsicht an die alte Darstellungsform der theologischen Summen gemahnt. Eine Fülle von Definitionen und Einteilungen der mittelalterlichen Scholastik sind herübergenommen. Die scholastische äußere Darstellungsmethode mit ihren quaestiones, conclusiones, obiectiones usw. ist nur dort, wo sie dem Verfasser als gut angebracht erscheint, durchgeführt. Subtilitäten und dialektische Spitzfindigkeiten sind vermieden. Mit der Scholastik und zwar einer gesunden Richtung der Scholastik eint sich in diesem

[164] De notitia caritatis et de signis caritatis secundum naturales et theologos et juristas (fol. 245r).

[165] Eulogium nonum de contemplativa vita per comparationem ad angelicam Hierarchiam (fol. 256r).

[166] Incipit liber quintus de divina sapientia et virtutibus eius theologicis (fol. 260r).

Werke eine wahre und warme Mystik. Ganze Abschnitte, wie wir sahen, sind aszetischen und mystischen Inhalts und auch aus anderen Teilen des Werkes weht uns wohltuende Innigkeit und Innerlichkeit entgegen. Es war die in der Schule des großen Albertus entfachte Flamme gottinniger Mystik, auch nachdem die deutsche Mystik des Predigerordens in ihrer Blütezeit dahingegangen, in den Kreisen deutscher Dominikaner nie ganz erloschen. Namentlich sprechen hiefür lateinische Traktate des 15. Jahrhunderts, die noch ungedruckt sind und der Durchforschung harren. Man wird nicht in die Irre gehen, wenn man in diesem Werke De divina sapientia ein gewisses Maß von humanistischer Orientierung bemerken will, wenn auch dieses Element hinter der scholastisch-mystischen Hauptrichtung zurücktritt. Die vielen Zitate aus antiken Schriftstellern, nicht bloß aus Philosophen, sondern auch aus Rednern, Historikern und Dichtern können als Belege dieser humanistischen Beinflussung angeführt werden. Freilich haben auch gerade die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, wie Albert der Große und Thomas von Aquin, mit Zitaten aus den lateinischen Klassikern ihre strengen Gedanken- und Beweisgänge geschmückt, ein Brauch, der in der späteren Scholastik außer acht gekommen war. Jakob von Lilienstein bekundet ersichtliches Interesse an der wahren Weisheit der Antike, an deren religiösen Lehren, wenn man bei ihm auch nicht die konkordistische Richtung der „philosophia perennis" des späteren Agostino Steuco feststellen kann. Auch in der Darstellungsform, die auf weiten Strecken die scholastische Eigenart ablegt, sich frei bewegt, sich der Personifikation und anderer rhetorischer Hilfsmittel bedient und stellenweise im Dialog dramatische Gestaltung annimmt, kann man humanistische Züge wahrnehmen. Der Dialog war zwar auch der Hochscholastik nicht ungeläufig. Man kann von ungedruckten lateinischen Vorlagen in der Schule des großen Albertus reden, in welchen die von Heinrich Seuse und anderen deutschen Mystikern gewählte Dialogform vorweggenommen erscheint. Ungleich mehr ist im Zeitalter des für Plato begeisterten Humanismus die Anwendung des Dialogs durch Laurentius Valla, Erasmus von Rotterdam u. a. in Schwung gekommen. In der philosophischen Literatur war namentlich Nikolaus von Cues ein glücklicher Vertreter dieser Literaturgattung. Auch streng scholastisch geschulte und gerichtete Autoren des endigenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts verschmähten es nicht, in ihrer Weise den Dialog zu verwerten. Ein Beleg ist das freilich recht nüchtern gehaltene Dialogion de fide catholica des Dionysius Carthusianus. Ein literarisches Unikum wird wohl die Anwendung des Dialogs in den Quodlibetalia des Dominikaners Konrad Köllin sein, der als Zeitgenosse unseres Jakob von Lilienstein die theologische Summa des heiligen Thomas meisterhaft kommentiert hat.

Auch die Quellen, welche Jakob von Lilienstein in reichem Maße benützt hat, bekunden diese Verbindung von Scholastik und Mystik mit einem gewissen humanistischen Einschlag. Die Verwertung der Heiligen Schrift steht häufig im Dienste der Mystik. Patristik und Scholastik vermitteln und stützen scholastische und mystische Gedankengänge. Es steht hier nicht Raum und Zeit zu einer eigentlichen Quellenanalyse zur Verfügung. Diese könnte nur auf Grund einer genauen Durchprüfung des ganzen Werkes vorgenommen werden und muß einer eigenen ausführlicheren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hier sind nur Andeutungen zum Schlusse möglich. Die Verwendung der Väterzitate ist eine sehr ausgiebige. Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Gregor der Große, Pseudoareopagita, Johannes Damascenus u. a. treten uns häufig entgegen. Aus der Frühscholastik sind Bernhard von Clairvaux und besonders Hugo von St. Viktor beliebte und gern zitierte Gewährsmänner. Hugo von St. Viktor ist unserem Autor sicherlich nicht bloß aus Wanderzitaten, sondern auch aus seinen Schriften bekannt. Namentlich dürfte dies von Hugos Didascalicon gelten. An einer Stelle (fol. 202ᵛ) wird Hugo von St. Viktor ein „philosophus, cui non est secundus" genannt. Aus der Hochscholastik ist selbstverständlich Thomas von Aquin häufig benützt, wobei immer die angezogene Stelle genau bezeichnet wird. Wie es bei einem deutschen Dominikaner nicht anders zu erwarten war, ist auch Albert der Große eine nicht selten angerufene Autorität. Mehrfach wird er als „dominus Albertus Magnus de mirabili scientia Dei" zitiert. Es ist hier die theologische Summa wegen ihres Initiums so bezeichnet, wie dies ja auch in Überschriften von Manuskripten des 15. Jahrhunderts der Fall ist. Albert wird auch gemeinsam mit seinem Schüler Ulrich von Straßburg eingeführt z. B. auf fol. 36ᵛ: Albertus Magnus de mirabili scientia Dei et dominus Ulricus de Argentina in sua summa. Ulrich von Straßburg war ja bis ins 16. Jahrhundert hinein eine hochgefeierte Persönlichkeit in Theologenkreisen. Die meisten der uns erhaltenen Handschriften seiner prächtigen Summe entstammen dem 15. Jahrhundert, sein Fortleben ist in dieser Zeit über die deutschen Lande und über den Dominikanerorden hinaus nachweisbar. Im Dekretkommentar des spanischen Kardinals Johannes Torquemada finden wir häufig Zitate aus Ulrich, in fast allen Werken des Dionysius Carthusianus ist Ulrich mit seinem Lehrer Albert verwertet.[167] An weiteren Vertretern der Hochscholastik, die bei Jakob von Lilienstein uns begegnen, seien noch Petrus von Tarantasia (z. B. fol. 159ᵛ, 160ʳ, 176ʳ) und Bonaventura (z. B. fol. 176ʳ) genannt. Die Verwertung der mittelalterlichen Quellen greift über die scholastischen und mystischen Werke hinaus. So ist fol. 12ʳ „Richardus de poffis

[167] Vgl. Mittelalterliches Geistesleben I, 147—221.

in suis epistolis" zitiert, worunter Richard de Poffiis, der Verfasser einer Summa dictaminis aus dem 14. Jahrhundert, zu verstehen ist. In einer Fülle von Zitaten sind antike Autoren in die „divina sapientia" unseres Jakob von Lilienstein hineingewoben. Selbstverständlich spielt Aristoteles eine bedeutsame Rolle, doch ist auch Plato hochgeschätzt. An einer Stelle (fol. 14ᵛ) wird Aristoteles als physicus, Plato als metaphysicus bezeichnet. Mit viel Pietät wird der „venerabilis Boethius" (fol. 12ᵛ) behandelt. An anderen klassischen Schriftstellern begegnen uns Cicero, Seneka, Livius, der ältere Plinius, Vergil, Horaz, Ovid, Juvenal, Varro usw. Auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos gehenden Bücher wie auch die philosophischen Schriften des Apulejus von Madaura und Macrobius werden erwähnt.

So enthüllt sich denn dieses bislang noch nicht untersuchte Werk eines deutschen Dominikaners aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts als eine in vieler Hinsicht bemerkenswerte literarische Erscheinung, gewissermaßen als eine zusammenfassende theologische Summe unmittelbar vor der Reformation. Die deutsche Scholastik erscheint hier in einem freundlichen Lichte, sie weist warme mystische Farbentöne auf und entbehrt auch nicht der humanistischen Umrahmung.

7.

DIE STELLUNG DES KARDINALS CAJETAN IN DER GESCHICHTE DES THOMISMUS UND DER THOMISTENSCHULE.

Kardinal Cajetans Kommentar zur Summa theologiae des heiligen Thomas erscheint in Gesamtausgaben, zuletzt noch auf Geheiß des Papstes Leos XIII. in der Editio Leonina, wie auch in Einzelausgaben mit diesem Hauptwerke des Doctor Angelicus verbunden. Wir dürfen darin einen Hinweis darauf sehen, daß dieser Kommentar wie auch das übrige Schrifttum des Thomas de Vio Caietanus in ganz besonderer Weise ein Hilfsmittel und Schlüssel zum Verständnis der thomistischen Lehre, besonders der schwierigeren Fragen, ist und daß diesem großen Dominikanergeneral und Dominikanerkardinal eine überaus bedeutende Stelle und Rolle in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule zukommt.

Kardinal Cajetan hatte in jungen Jahren in den Schulen seines Ordens die Lehre des heiligen Thomas in sich aufgenommen, als Professor an der Universität Padua die spekulative Theologie des Aquinaten vorgetragen und in einer umfangreichen literarischen Tätigkeit die dauernde Frucht seines tiefen

Denkens über das thomistische Lehrgebäude niedergelegt. In Padua wurde auch die polemische Seite seiner wissenschaftlichen Tätigkeit bestimmt. An der dortigen Artistenfakultät, der Hochburg des lateinischen Averroismus, vertraten Nicolaus Vernias, Alexander Niphus und Pomponio Pomponazzi den averroistischen Monopsychismus und die Lehre von der doppelten Wahrheit. Wie einst Thomas von Aquin gegenüber Siger von Brabant die Lehre von der Individualität und Unsterblichkeit der Seele verteidigt hat, so hat Cajetan sich in seinen philosophischen und theologischen Schriften polemisch und kritisch mit dem Averroismus seiner Zeit auseinandergesetzt. Er war ein führender Theologe auf dem V. Laterankonzil, auf dem 1517 die Leugnung der Individualität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch Pomponio Pomponazzi wie auch dessen Lehre von der doppelten Wahrheit verurteilt wurde. Ein Abgehen Kardinal Cajetans von der von ihm vertretenen thomistischen Lehre ist darin zu erblicken, daß er in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele lediglich eine Glaubenswahrheit, keine philosophische Vernunftwahrheit sah. Auch in der Erklärung der aristotelischen Lehre geht Cajetan hier andere Wege wie der heilige Thomas. Der englische Lehrer hat namentlich in der Streitschrift De unitate intellectus contra Averroistas in dem averroistischen Monopsychismus eine irrige Auffassung der wahren aristotelischen Lehre festgestellt und Averroes nicht als commentator, sondern als depravator der peripatetischen Philosophie bezeichnet. Cajetan hingegen spricht in seinem Kommentar zu De anima (l. III c. 2) dem Stagiriten diese averroistische Lehre zu. Diese seine Stellungnahme zur Frage der aristotelischen und philosophischen Unsterblichkeitslehre stieß auf Widerspruch im Kreise seiner Ordensgenossen, von denen Bartholomaeus de Spina mit seiner Streitschrift Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum hier genannt sei. Eine nähere Untersuchung des Verhältnisses Cajetans zum lateinischen Averroismus würde auf die noch nicht genügend dargestellte Geschichte dieser damals besonders in Italien mächtigen geistigen Bewegung reiches Licht werfen und uns auch neue Einblicke in den wissenschaftlichen Entwicklungsgang Cajetans gewähren. Man müßte natürlich auch die Texte seines Thomaskommentars, in welchen er die thomistische Psychologie erläutert (Summa theologiae I, qu. 75—84), heranziehen.[168]

Eine zweite Front der Polemik Cajetans führt sich gleichfalls auf die Jahre seiner Lehrtätigkeit in Padua zurück. Hier wirkte neben ihm der Franziskaner Andreas Trombetta als Professor der Metaphysik des Duns Scotus.

[168] Vgl. M. M. Gorce O.P., Averroisme, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques V, 1072—1092.



Dem Leser der Werke Cajetans, namentlich seines Kommentars zur theologischen Summa und seiner Erklärung des thomistischen opusculum De ente et essentia, wird so die so ausgiebige Verteidigung der thomistischen Lehre gegenüber Skotus und den Skotisten verständlich sein.

Die überragende Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule ist in seinem durch Umfang und Inhaltstiefe gleich gewaltigen Schrifttum begründet. Seine literarische Tätigkeit zeichnet sich vor allem durch große Universalität aus. Keiner der Thomisten seiner Zeit hat in solchem Ausmaße Kommentare zu den Büchern des Alten und des Neuen Testamentes geschrieben. In einer überaus großen Anzahl von Monographien hat der Kardinal zu den mannigfachsten Fragen der spekulativen und praktischen Theologie, der Philosophie, Soziologie und Wirtschaftslehre, der Dogmatik, Moral (auch Sexualethik) und des Kirchenrechts mit Scharfsinn und selbständigem Urteil Stellung genommen.[169] Für die theologischen Fragen und Streitfragen seiner Zeit hat er ein offenes Auge gehabt. Es seien bloß seine Schriften, die er zur Begründung und Verteidigung des Primates gegenüber den Angriffen der Reformation geschrieben hat, erwähnt.

Die Stärke Cajetans in der Erörterung der schwierigsten philosophischen und theologischen Probleme beruht vor allem auf seiner großen Vertrautheit mit den aristotelischen Schriften und Gedanken. Seine Aristoteleskommentare, von denen diejenigen zu den logischen Schriften und zu De anima besonders hervorgehoben seien, sind hiefür ein deutlicher Beweis. Ein eingehenderes Studium seiner Aristoteleskommentare würde die wissenschaftliche Eigenart Cajetans uns näher bringen, wie ja auch das Eindringen in die Aristoteleserklärungen des Aquinaten das Verständnis des geistigen Entwicklungs- und Werdeganges des Doctor Angelicus steigert und vertieft. Das Gesamtgebiet der Theologie hat Kardinal Cajetan vor allem in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und in seinem monumentalen Kommentar zur theologischen Summe behandelt. Sein Sentenzenkommentar, die Frucht seiner theologischen Vorlesungen an der Universität Padua, ist noch ungedruckt und im Cod. lat. 3076 der Bibliothèque nationale zu Paris

[169] Über die Schriften Cajetans wie auch über seine Philosophie und Theologie siehe den ausgezeichneten Artikel von P. Mandonnet im Dictionnaire de théologie catholique II, 1313—1329. Fr. Lauchert, Thomas de Vio Caietanus O.P. de divina institutione Pontificatus Romani Pontificis, Monasterii 1925 (Edition mit literarhistorisch aufschlußreicher Einleitung). I. Marega O.P., Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta philosophica. Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis, Romae 1934, XI—LXXVII (mit einem chronologischen Verzeichnis der Schriften Cajetans und einer sehr vollständigen Cajetan-Bibliographie). Eine vorzügliche Biobibliographie von Kardinal Cajetan gibt M. J. Congar O.P. in der umfangreichen und inhaltsvollen Cajetansfestschrift der Revue Thomiste (Cajétan), Saint-Maximin 1935, 1—49.

erhalten. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß dieser Sentenzenkommentar als Frühwerk unsere Kenntnis der philosophischen und theologischen Entwicklung und Ausreifung Cajetans in hohem Maße bereichern kann, ähnlich wie man die Lehre des heiligen Thomas von Aquin ohne Vertiefung in sein großes Jugendwerk, in seinen Sentenzenkommentar, nicht ausreichend verstehen und beurteilen kann. Es drängt sich von selbst der Wunsch auf, daß als das wertvollste Ergebnis des Cajetanjubiläums die Edition dieses Werkes in Angriff genommen werden möchte, wie uns ja auch die durch Professoren des „Angelicum" veranstaltete Ausgabe anderer schon gedruckter, aber schwer erreichbarer Schriften Cajetans zu Dank verpflichtet. Auf der Höhe seines Schaffens hat der große Kardinal in den Jahren 1507—1522 seinen Kommentar zur Summa theologica geschrieben. Wir werden sogleich auf dieses sein Hauptwerk zurückkommen.

Ein besonders hervorstechender und charakteristischer Zug an der wissenschaftlichen Persönlichkeit Cajetans war seine eminente metaphysische Neigung und Begabung, seine Einstellung auf die Seinsmetaphysik. Hierin kommt auch seine Kongenialität mit Thomas von Aquin besonders deutlich zum Ausdruck, der an der Schwelle seiner literarischen Tätigkeit „nondum magister existens" das unvergleichliche Büchlein De ente et essentia oder De quiditate entium, eine Seinsmetaphysik im Lapidarstil, geschrieben und in seinem ganzen Lebenswerk sie als den unerreichten Interpreten und genialen Weiterbildner der aristotelischen Metaphysik mit augustinischer Krönung bekundet hat. Cajetan hat in seinem Kommentar zur theologischen Summe gerade die metaphysischen Fragen der Gottes- und Trinitätslehre, der Inkarnations- und Sakramentenlehre mit besonderer Ausführlichkeit und Gedankentiefe erörtert. Er hat außerdem in eigenen Opuscula die Haupt- und Kernfragen der Seinsmetaphysik zum Gegenstand scharfsinnigster Untersuchung gemacht. An erster Stelle steht hier sein Kommentar zu der soeben genannten Schrift des heiligen Thomas De ente et essentia, den er als junger Professor in Padua geschrieben hat. Der wissenschaftliche genius loci tritt in den ausführlichen Auseinandersetzungen mit dem lateinischen Averroismus und mit dem Skotisten Andreas Trombetta in Erscheinung. Die thomistische Schrift, die schon im frühen 14. Jahrhundert kommentiert worden war, hat gerade auch noch im späteren 15. Jahrhundert das Interesse von Philosophen und Theologen besonders in deutschen Landen gefesselt. Wir besitzen aus dieser Zeit Kommentare hiezu von Gerhard de Monte, Versorius, Johannes von Glogau, Petrus Crockaert und anonymen Autoren. Doch keiner dieser Kommentare reicht an Scharfsinn und an Fähigkeit, die schwierigsten Fragen bis in ihre

letzten Verästelungen zu verfolgen und die Schwächen gegnerischer Anschauungen aufzudecken, an das Werk Cajetans hin. Cajetan hat den klassischen Kommentar zu der Schrift des heiligen Thomas De ente et essentia geschrieben, der auch spätere Kommentare wie diejenigen des Dominikaners Raphael Ripa beeinflußt hat. Zwei weitere Opuscula, die mit den Zentralfragen der Seinsmetaphysik sich befassen, sind der Traktat De analogia nominum und die Schrift De conceptu entis. Die erstere Abhandlung spielt eine richtunggebende Rolle in der Interpretation und Ausgestaltung der Analogielehre des heiligen Thomas und ist für die Seinsmetaphysik Cajetans und der folgenden Thomistenschule bestimmend und charakteristisch geworden.[170] Die metaphysischen Lehren Kardinal Cajetans sind später durch den Dominikaner Thomas M. Giovi in einer Metaphysica Thomae a Vio Caietani (Bononiae 1688) zu einem Gesamtbild zusammengefügt worden.

Der Schwerpunkt des wissenschaftlichen Lebenswerkes Cajetans und auch seiner Stellung in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule liegt in seinem Kommentar zur Summa theologiae des heiligen Thomas.[171] Er hat hier in kongenialer Weise sich in den Gesamtbau, in die Architektonik und in die Einzelstruktur dieses Werkes versenkt, eine unvergleichliche Feinhörigkeit für die Gedanken- und Beweisgänge des Aquinaten, für deren Motive und sprachliche Ausdrucksformen an den Tag gelegt, er hat die littera et mens, die intentio des heiligen Thomas in ihrer Eigenart und Wirklichkeit zu enthüllen sich bemüht, er hat vor allem durch die unvergleichliche Klarheit, Übersichtlichkeit und Einfachheit, durch welche die theologische Summa auf den Leser den Eindruck eines leichtverständlichen Buches machen kann, sich nicht über die bei tieferem Zusehen sich zeigenden Schwierigkeiten und Dunkelheiten hinwegtäuschen lassen und den Finger gerade auf das Schwierige der thomistischen Texte gelegt. Ein paar Sätze aus der Praefatio seines Kommentars zur Prima können uns am besten die Absichten, die ihn bei Abfassung seiner Auslegung der Summa theologiae leiteten, erkennen lassen. Zuerst gibt er über die hohen methodischen und sachlichen Vorzüge des Hauptwerkes des heiligen Thomas ein Urteil ab, wie dies nur bei jahrzehnte-

[170] M. Grabmann, Die Schrift „De esse et essentia" und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas. Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 314—331. K. Feckes, Das opusculum des heiligen Thomas von Aquin „De ente et essentia" im Lichte seiner Kommentare. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 667—681.

[171] Über den Kommentar Cajetans zur theologischen Summe siehe den Artikel von P. Claverie O.P., Le Commentaire de la Somme théologique in der Cajetanfestschrift der Revue Thomisti 275—296.

langem tiefem Eindringen möglich ist: Atque hac quidem tanta rerum congerie cum sit immensus Aquinas noster, non minus tamen admiratione sibi conciliat ratione sententiarum atque verborum, quibus tantam molem versat atque pertractat. Ea namque stili pronitas est, ut superfluat si quid addideris, arescat vero si aliquid exemeris ea in verbis formalitas ac proprietas, ut nihil insit extravium, nihil accidens: insuper ea est profunditas in sententiis, ea novitas ac dearticulatio quaestionum, tum vero sit proprius in singulis earum argumentandi modus, ut in hoc scribendi genere facile princeps, ubi nulla iudicem turbat invidia, censeatur. Zugleich aber empfindet Cajetan auch die bei tieferem Studium sich zeigende Schwierigkeit der thomistischen Gedanken- und Beweisgänge und bezeichnet gerade diese Schwierigkeit als den Beweggrund, der ihn zur Abfassung dieses Kommentars bestimmt hat: Nostra vero huius susceptae expositionis hinc exorta ratio est, quia formalis sermo Doctoris nostri magnam recondit sensuum altitudinem, cum tamen verborum collocatio ac delectus, perplexi nihil habens, prima fronte lectorem videatur allicere ac facilitatem sensuum polliceri. Verum multo aliter evenire sibi lector intelligit atque ab initio existimaret: repetita enim lectio Autoris huius videtur augere potius quam decerpere sensus percipiendi difficultatem.

Der Kommentar Kardinal Cajetans ist ein wirklicher Kommentar, der die Inhaltsfülle und Inhaltstiefe der Teile, Quaestionen und Artikel der theologischen Summe im Zusammenhange mit dem Gesamtsystem aufzeigen will, der zugleich eine expositio formalis, eine expositio et divisio textus, eine Feststellung des Sinnes und Zweckes jedes Artikels und der ganzen Gedanken- und Beweisgänge, wie auch eine expositio magistralis, eine Untersuchung der durch den Text dargebotenen Schwierigkeiten, eine selbständige Stellungnahme zur Problematik der einzelnen Artikel darbietet. Die formalis expositio geht auf den titulus articuli, auf die termini und auch auf die Voraussetzungen und distinctiones, auf die der Aquinate sich stützt, ein, gruppiert die im corpus articuli formulierten conclusiones und deren probationes und hebt auch das in den Einwänden und deren Lösungen verborgene thomistische Gedankengut hervor. Die expositio magistralis erörtert die aus den Gedanken- und Beweisgängen sich erhebenden dubia und difficultates und bekundet namentlich, wo es sich um metaphysische Fragen handelt, die eminente spekulative Begabung des Kardinals. Was die Quellen, das positive historische Material, das verarbeitet wird, betrifft, so liegt die Hauptstärke dieser Kommentare in der vollkommensten Vertrautheit mit dem Schrifttum und der Gedankenwelt des Aristoteles und des heiligen Thomas von Aquin. Ein Nachwirken des wissenschaftlichen Milieus von Padua macht sich in den ausführlichen Auseinandersetzungen mit Averroes und dem Skotismus geltend. Von mittelalter-

lichen Scholastikern, deren Namen uns sonst begegnen, seien Albertus Magnus, Heinrich von Gent und Petrus Aureoli genannt.

Wenn wir uns die Stellung dieses Kommentars Cajetans zur theologischen Summe in der Geschichte der Thomasauslegung, des Thomismus und der Thomistenschule kurz charakterisieren sollen, so liegt dieselbe in drei Momenten: Dieser Kommentar ist der erste große Kommentar zu allen Teilen der Summa theologiae, der überhaupt geschrieben und im Druck veröffentlicht wurde. Dieser Kommentar ist als das Werk eines Denkers von eminent spekulativer Begabung, der sich kongenial und selbständig in die littera et mens des thomistischen Hauptwerkes versenkt hat, die klassische und vom spekulativen Standpunkte uns wohl bedeutendste Auslegung der Summa theologiae. Dieser Kommentar hat auf die nachfolgende Kommentatorenliteratur namentlich innerhalb des Dominikanerordens und der Thomistenschule einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt.

Trotz der großen Hochschätzung und weitgehenden Verwertung, deren die Summa theologiae des heiligen Thomas sich von Anfang an namentlich innerhalb seines Ordens erfreute, sind eigentliche Kommentare zu derselben erst im späteren 15. Jahrhundert entstanden. Der Grund hiefür liegt darin, daß das Text- und Schulbuch für den theologischen Unterricht außer der Heiligen Schrift die Sentenzen des Petrus Lombardus bis ins 16. Jahrhundert geblieben sind. Bekanntlich hat noch Wilhelm Estius († 1613) einen zumal durch seine große patristische Erudition ausgezeichneten Kommentar zum Sentenzenbuch geschrieben. Einen Beginn von Kommentaren zur theologischen Summa können wir in den Abbreviationes, in abkürzenden die Leitgedanken der einzelnen Artikel kurz zusammenfassenden Bearbeitungen sehen, wie der Dominikaner Galienus de Ozto schon 1288 eine solche zur Secunda Secundae und der Dominikaner Johannes Dominici anläßlich der Heiligsprechung des Aquinaten (1323) eine solche zu allen Teilen der Summa hergestellt hat. Eine gute Einführung in die Hauptgedanken der theologischen Summa stellen die auch gedruckten Quaestiones in partes s. Thomae des Kölner Thomisten Heinrich von Gorichem († 1431) dar. Es scheinen im 15. Jahrhundert gerade an deutschen Universitäten die ersten Vorlesungen über die Summa theologiae gehalten worden zu sein. Solche Vorlesungen hielten vor allem Dominikaner wie Kaspar Grunwald in Freiburg, Cornelius Sneek und Johannes Stoppe in Rostock, Leonhard Huntpichler von Brixental in Wien, Gerhard Elten in Köln (zur Prima). Gedruckt ist der Kommentar des Kölner Dominikaners und Zeitgenossen Cajetans Konrad Koellin zur Prima Secundae. In Italien schrieb gleichzeitig mit Cajetan der Dominikaner Chrysostomus Javellus, der mit seiner Prädestinationslehre auf den Wi[illegible] seiner Ordensgenossen

stieß, einen Kommentar zur Prima.[172] Der erste Theologe und Thomist aber, der einen Kommentar zur ganzen theologischen Summa in großem Stil verfaßt und veröffentlicht hat, war ohne Zweifel Kardinal Cajetan.

Ich habe gesagt, daß das Große an Cajetans Kommentar auf spekulativem Gebiet liegt, insofern er mit dialektischem Scharfsinn und zugleich mit metaphysischem Tiefsinn die Perspektiven des thomistischen Systems aufgezeigt hat. Bei aller treuen Hingabe an die doctrina thomistica hat Cajetan sich als selbständigen Denker betätigt und auch einzelne Theorien vertreten, die die Billigung seiner Ordensgenossen nicht gefunden haben. Es hat deshalb Papst Pius V., der den Kommentar dem Texte der Summa theologica beidrucken ließ, Tilgungen im Texte Cajetans vornehmen lassen. Die Editio Leonina bringt wiederum den unveränderten Text. Für die historische Thomasinterpretation wird man den Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis des Johannes Capreolus, des Princeps Thomistarum, die allerdings kein Kommentar zur theologischen Summa sind, sondern die thomistische Lehre in Form eines polemisch eingestellten Sentenzenkommentars darlegen, den Vorzug vor dem Kommentar Cajetans geben können. Ich habe in meiner Geschichte der katholischen Theologie[173] die Defensiones des Capreolus als das „geschichtlich bedeutsamste Werk, das die Thomistenschule zur Verteidigung des Aquinaten hervorgebracht hat", bezeichnet. Capreolus verfügt über eine viel größere Kenntnis der auf die thomistischen Eigenlehren sich beziehenden Kontroversliteratur. Seine Auseinandersetzungen mit Wilhelm Ware, Skotus, Aureolus, Durandus, Ockham, Johannes de Ripa, Gregor von Rimini und seine reichen Zitate aus den ältesten Schülern des heiligen Thomas, namentlich aus Bernhard von Auvergne, gewähren wertvollste historische Einblicke und Überblicke. Von großem Interesse wäre eine Zusammenstellung und Darstellung der Verschiedenheiten der Thomasinterpretation bei diesen geistesgewaltigen Thomisten. Ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten darauf hingewiesen, daß für die historische Thomasinterpretation in erster Linie die gedruckten und ungedruckten Werke der ältesten Schüler und Verteidiger des heiligen Thomas, eines Bernhard von Auvergne, Richard Knapwell, Johannes Quidort von Paris, Johannes von Neapel, Herveus Natalis, Wilhelm Petri de Godin usw. schon wegen der zeitlichen Nähe als die Träger

[172] M. Grabmann, Einführung in die Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin², Freiburg 1928. Derselbe, Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 81 f., 102. Über den Kommentar des Konrad Koellin vgl. H. Wilms O.P., Cajetan und Koellin, in der Cajetanfestschrift der Zeitschrift Angelicum, Roma 1934, 568—592.

[173] S. 99.



der ältesten Tradition der Thomistenschule zu berücksichtigen sind. Die überragende Bedeutung des Kardinals Cajetan als spekulativen Thomaskommentators wird damit in keiner Weise herabgedrückt.

Der Einfluß des Thomaskommentars Cajetans auf die Thomasinterpretation und auch auf die theologische Lehrentwicklung vor allem innerhalb des Dominikanerordens und der Thomistenschule ist bisher noch nicht ausreichend untersucht worden. Man wird nicht in Abrede stellen können, daß die Methode und Technik der Thomasexegese Cajetans, vor allem seine expositio formalis für die Art und Weise der Thomaserklärung, wie sie sich besonders in den Schulen des Dominikanerordens ausgebildet hat und jetzt noch in Übung ist, vorbildlich wurde. Bei einzelnen Thomaserklärern des Predigerordens, wie Hieronymus de Medices († 1622), Dionysius de Lycio a Leone († 1670) und Serafinus Capponi a Porrecta († 1614), tritt diese expositio formalis besonders deutlich zutage. Die Elucidationes formales in Summam theologicam s. Thomae des Capponi a Porrecta sind in der prachtvollen Ausgabe der Summa theologiae von Paris 1698 gemeinsam mit dem Kommentar Cajetans dem Texte des Aquinaten beigegeben. Unter den Thomaserklärungen zur theologischen Summe aus der Gegenwart weisen die auch inhaltlich stark von Cajetan beeinflußten Kommentare zu De Deo uno und De Trinitate des Dominikanertheologen Enrico Buonpensiere besonders deutlich das Gepräge der explicatio formalis auf.

Der inhaltliche, ideengeschichtliche Einfluß des Thomaskommentars Cajetans auf die folgende theologische Entwicklung innerhalb und außerhalb der Thomistenschule ist bisher noch nicht ex professo und im Zusammenhang behandelt, sondern nur in Bezug auf einzelne Autoren und einzelne Fragen, bei denen ein Längsschnitt durch die Geschichte der Theologie gemacht wurde, berührt worden. Eine Feststellung von großer Tragweite für das Weiterwirken Cajetans ist in letzter Zeit gemacht worden, indem sein Einfluß auf Franz von Vitoria und die Salmantizenserschule stark unterstrichen worden ist. Da aus dieser Salmantizenserschule, in der die thomistische Tradition und der christliche Humanismus einen glücklichen Bund geschlossen haben, die Restauration und eine neue Blütezeit der scholastischen Philosophie und Theologie erwachsen ist, so bedeutete ein Einwirken Cajetans auf die theologische Richtung dieser Schule von selbst ein Einwirken auf die thomistisch gerichtete Theologie der Folgezeit in großem Ausmaße.

Durch die von P. V. Beltrán de Heredia O.P. in Angriff genommene Edition der ungedruckten Kommentare des Franz von Vitoria zur Summa theologiae (zunächst zur Secunda Secundae) ist uns die Möglichkeit geboten, die Kommentare Cajetans und des Begründers und Hauptes der Salmantizenser-

schule miteinander zu vergleichen und auch deren ideengeschichtlichen Beziehungen aufzuzeigen. Franz von Vitoria hat ja das Verdienst, die Einführung der Summa theologiae als Schulbuch an Stelle der Sentenzen des Petrus Lombardus in die Wege geleitet zu haben. P. Beltrán de Heredia stellt die Kommentare des Franz von Vitoria in Bezug auf die positive Erudition, auf die humanistische Kenntnis der Antike, auf die Vertrautheit mit Patristik und Scholastik über die Kommentare Cajetans:[174] Pero la erudición de profesor salmantino superaba con mucho a la del italiano en conocimientos clásicos, patrísticos y aun de autores escolásticos. An der Hand der neuedierten Kommentare kann man feststellen, daß Franz von Vitoria öfter Cajetan als Capreolus zitiert. Die bedeutendste spanische Theologengestalt unmittelbar vor Franz von Vitoria mit der Salmantizenserschule, Diego Deza, war in seinen Novarum defensionum b. Thomae de Aquino quaestiones noch ganz unter dem Einflusse des Capreolus gestanden. Auf dem Gebiete der Gnadenlehre hat Fr. Stegmüller auf die Beeinflussung des Franz von Vitoria und der Salmantizenserschule durch Cajetan hingewiesen. In einer Untersuchung über die Lehre von der gratia sanans in der Salmantizenserschule hat Stegmüller bemerkt, daß hier für Franz von Vitoria die Thomasinterpretation Cajetans, nicht diejenige des Capreolus maßgebend gewesen ist.[175] In seiner Darstellung der Gnadenlehre des Franz von Vitoria und der Salmantizenserschule hat Fr. Stegmüller den Nachweis dafür erbracht, daß in der Frage vom göttlichen Vorherwissen Franz von Vitoria mit seiner Schule der Thomasinterpretation Cajetans gefolgt ist:[176] Se puede pues demostrar sobre todo en punto a la teoría de la presciencia divina, que ningun otro intérprete de la doctrína de Santo Tomás ha ejercido sobre Francisco Vitoria un influso más intenso que el Tomás Cayetano, y por in medio in toda la escuela salmantina. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Prädestinationslehre.[177] Die im Druck befindliche Edition ungedruckter Frühwerke Molinas, die Fr. Stegmüller veranstaltet und mit einer eingehenden Untersuchung begleitet, wird wohl auch Aufschluß über die Stellung der älteren Jesuitentheologie zu Cajetan geben.

[174] Francisco de Vitoria, Commentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás, Edición preparada por el R.D. Vicente Beltrán de Heredia O.P. Tom. I. De Fide et Spe (qq. 1—22), Salamanca 1932, XI.

[175] Fr. Stegmüller, Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule. In: Aurelius Augustinus, Festschrift der Goerresgesellschaft zum 1500jährigen Todestag des heiligen Augustinus. Köln 1930, 395—409.

[176] Fr. Stegmüller, Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina. Barcelona 1934, 33.

[177] Stegmüller, l. c. 129—132.

Auf den Einfluß der Thomasinterpretation Cajetans auf die spätere Thomistenschule, etwa auf Bañez, Bartholomaeus Medina, Johannes a s. Thoma, Gonet usw., kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur noch kurz darauf hingewiesen, daß auch in der Neuscholastik in Fragen namentlich der Erkenntnislehre und Metaphysik Cajetans Werke starke Berücksichtigung finden. Ich verweise auf Abhandlungen von F. A. Blanche O.P. über die thomistische Abstraktionslehre, von L. Noël und P. Anbron über Verbindung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt im Erkenntnisakt. M. P. Garin hat in seiner Darstellung der thomistischen Ideenlehre auch Kardinal Cajetan stark berücksichtigt.[178] Am meisten aber ist auf metaphysischem Gebiete die Lehre Cajetans von der Analogie des Seins und seine diesbezügliche Thomasinterpretation Gegenstand der Erörterung, der Zustimmung und auch der Kritik und Ablehnung geworden. Von den zahlreichen Neuscholastikern seien hier nur R. Garrigou-Lagrange O.P., L. De Raeymaeker, T. L. Penido, P. Descoqs S.J., S. A. Alvarez O.P., genannt.[179] Von Arbeiten theologischer Natur über Cajetan erwähne ich die Untersuchung von J. Bittremieux über seine Lehre von der iustitia originalis und gratia sanctificans sowie die Abhandlung von H. M. Laurent O.P. über Cajetans Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente, wohl bisher die einzige Arbeit, die den ungedruckten Sentenzenkommentar des großen Kardinals ausgiebig benutzt.[180]

[178] F. A. Blanche, La théorie d'abstraction chez S. Thomas. Mélanges thomistes (Bibliothèque thomiste III), Le Saulchoir 1923, 237—251. L. Noël, La présence de l'intelligible à la connaissance selon S. Thomas et Cajetan. Philosophia perennis, Festgabe Geyser, Regensburg 1930, I, 159—166. P. Anbron S.J., L'union du sujet et de l'objet dans la connaissance chez Aristote d'après le commentaire de Cajetan. Archives de Philosophie I (1923), 25—31. M. P. Garin, La théorie de l'Idée d'après l'Ecole thomiste, Paris 1932. Die Erkenntnislehre Cajetans ist auch gut verwertet bei Yves Simon, Introduction à l'ontologie du connaître, Paris 1934. Eine Fülle wertvollster Abhandlungen zur Philosophie, Apologetik, Theologie und Exegese von Kardinal Cajetan findet sich in der schon rühmend erwähnten Cajetanfestschrift der Revue thomiste. Desgleichen finden sich sehr lehrreiche Abhandlungen sowohl zur Persönlichkeit wie auch zur Lehre Kardinal Cajetans in der schon erwähnten Cajetanfestschrift der römischen Zeitschrift Angelicum. Eine Cajetanfestschrift: Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte hat auch die philosophische Fakultät der katholischen Universität in Mailand veröffentlicht. Ich hebe aus derselben den Artikel: Andrea Oddone S.J., La dottrina dell'analogia nell'opuscolo „De nominum analogia" del Cardinale Gaetano besonders hervor.

[179] R. Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence, sa nature, Paris 1919. L. De Raeymaeker, Metaphysica generalis, Louvain 1932. T. L. Penido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Bibliothèque thomiste. Paris 1931, 90ff. P. Descoqs S.J., Institutiones Metaphysicae generalis I, Paris 1925, 153ff. S. Alvarez, De diversitate et identitate analogica iuxta Caietanum. La Ciencia Tomista. Año 26, n. 148 (1934), 5—14.

[180] J. Bittremieux, Iustitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Caietani. Ephemerides theologicae Lovanienses VI (1929), 633—654. H. M. Laurent O.P., La causalité sacramen-

Möge die Wiederkehr des vierhundertjährigen Todestages dieser hochragenden Gestalt der Thomistenschule und der Theologie des Predigerordens eine nachhaltige Anregung zur Erforschung seiner Werke und seiner Lehre geben. Die vordringlichsten Wünsche, die mir zum Schlusse in die Feder fließen, beziehen sich auf die Edition des ungedruckten Sentenzenkommentars, auf eine Darstellung der Gnadenlehre Cajetans, nachdem wir durch Fr. Stegmüller ein vorzügliches Buch über die Gnadenlehre des Franz von Vitoria besitzen, und auf eine gründliche ideengeschichtliche Untersuchung der thomistischen Seinsmetaphysik Cajetans. Wer tief in die Struktur der spekulativen Philosophie und Theologie des heiligen Thomas, in das innerste Wesen des Thomismus eindringen will, wird an Thomas de Vio Caietanus einen nicht leichten, aber sicheren Führer und Wegweiser haben.

taire d'après le commentaire de Cajetan sur les Sentences. Revue des sciences philosophiques et théologiques XX (1931), 77—82.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Zu S. 20, Anm. 67. F. Bliemetzrieder, Adelhard von Bath. Blätter aus dem Leben eines englischen Naturforschers des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der Antike, München 1935. M. Müller, Die Quaestiones naturales des Adelhard von Bath, Münster 1934.
Zu S. 32, Anm. 21. Diese Ausgabe von F. Delorme O.F.M. ist inzwischen erschienen: S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta. Edidit R. P. Ferdinandus Delorme O.F.M., Ad Claras Aquas, Florentiae 1934.
Zu S. 50, Zeile 12 von oben lies: Philipps des Kanzlers.
Zu S. 53, Anm. 57. Meine hier zitierte Abhandlung über Fra Remigio de' Girolami (nicht de Girolamo) steht in diesem Bande S. 530—547.
Zu S. 67, Anm. 13. Zu den Problemen der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption vgl. noch die anderen wertvollen Abhandlungen von E. Franceschini, Aristotele nel medioevo latino. Estratto dagli Atti del IX Congresso Nazionale di Filosofia, Padova 20—23 Settembre 1934 XII, Padova 1935 XIII. Le traduzioni latine aristoteliche e pseudoaristoteliche del Codice Antoniano XVII, 370. Estratto da Aevum, Rivista di scienze storiche linguistiche e filologiche, Anno IX, fasc. 1—2, Gennaio-Maggio 1935, Milano 1935 XIII. Das gesamte handschriftliche Material ist verzeichnet in dem „Catalogus Codicum Aristotelicorum Latinorum", mit welchem die Union Académique Internationale das Erscheinen der Edition der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen eröffnet.
Zu S. 75. Über die im Cod. 322 von Klosterneuburg enthaltene anonyme Summa ist inzwischen eine umfangreiche Abhandlung von J. M. Parent O.P. erschienen: Un nouveau témoin de la théologie dionysienne. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 289—308. Diese Abhandlung unterrichtet in der Einleitung über Entstehungszeit, Lehrrichtung und Quellen dieser unvollendeten Summa und bringt den Text des Prologus. J. M. Parent stützt sich auf den Codex des British Museum, Kings Libr., 9 E XII fol. 168—200, in welchem der Text viel weiter als in der Klosterneuburger Handschrift reicht. Eine weitere Bearbeitung dieser Summa meinerseits ist damit gegenstandslos geworden.
Zu S. 112. Fr. Pelster bemerkt bezüglich der arabisch-lateinischen Metaphysikübersetzung (Metaphysica nova) und des Metaphysikkommentars des Averroes: „In dieser sehe ich das Werk des Michael Scottus (um 1230); denn Text und Kommentar sind evident vom gleichen Übersetzer, für den Kommentar kommt aber Gerhard von Cremona schon zeitlich kaum in Betracht. Text und Kommentar sind im gleichen Stil gehalten wie De caelo et mundo: Maxima cognitio, die sicher Michael zum Verfasser (Übersetzer) haben." Scholastik 10 (1935), 446.
Zu S. 124, Zeile 6 von unten, *S. 203,* Zeile 8 von oben, *S. 207,* Zeile 14 von oben lies: Cod. 213 (Irm. 485) der Universitätsbibliothek Erlangen.
Zu S. 178. Zur Frage, ob Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort ein und dieselbe Persönlichkeit sei, hat sich soeben Fr. Pelster im bejahenden Sinne geäußert: „Der Adam de Bouchermefort im Cod. lat. VI 1 der Nationalbibliothek Venedig, der kein anderer ist als der Engländer Adam von Bucfield, scheint ein so zähes Dasein zu haben, daß es wohl nötig sein wird, ihm in einem eigenen Artikel den Todesstoß zu geben." Scholastik 10 (1935), 446. Ich kann dieser Auffassung aus den im Texte von mir angegebenen Gründen noch nicht beipflichten. Ich habe auch in dem umfassenden Handschriftenverzeichnis, das ich vorgeführt habe, keinen Fall feststellen kön-

nen, daß ein und derselbe Kommentar bald dem Adam von Bocfeld, bald dem Adam von Bouchermefort zugeteilt wird. Auch komme ich über die Schwierigkeit nicht hinweg, daß Bocfeld ein englischer und Bouchermefort ein französischer Name ist. Freilich müßte man zur Lösung dieser Frage auch innere Kriterien (Vergleichung des Stiles und der Methode) heranziehen. Harrison Thomson beschäftigt sich, wie er mir kürzlich in München sagte, auch mit dieser Frage. Über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Adam von Bocfeld bzw. Adam von Bouchermefort hat mir Herr Professor D. Salman O. P. in Le Saulchoir in ebenso selbstloser wie dankenswerter Weise wertvolle Materialien, die er selbst gesammelt, zur Verfügung gestellt. Er hat mir vor allem den Inhalt von Cod. lat. 6319 der Bibliothèque nationale zu Paris, den ich nicht kannte, mitgeteilt. Dieser Codex enthält als Werk des Magister Adam einen Kommentar zu De caelo et mundo (fol. 62 bis 111^v) mit dem Initium: Supposito quod subiectum naturalis philosophie sit corpus mobile cum determinatum sit de corpore mobili in universali. Auf fol. 96^r—98^r steht bei der Erklärung des 2. Buches ein Kapitel, das nach einer Randbemerkung in das 4. Buch einzureihen ist. Dieser Kommentar des Magister Adam zu De caelo et mundo ist ein Unikum in der scholastischen Literatur, da er nicht ein Kommentar zu De caelo et mundo des Aristoteles, sondern zu De caelo et mundo des Avicenna ist. Er ist natürlich auch verschieden von dem Kommentar zu De caelo et mundo, den ich in einer Reihe von Handschriften festgestellt und dem Adam von Bocfeld zugeteilt habe (S. 173 f). Diese Pariser Handschrift enthält außerdem den Kommentar zu De generatione et corruptione mit dem Initium: In isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corruptibili et dividitur iste liber in duas partes, den ich S. 177 dem Adam von Bouchermefort zugeteilt habe. Auf fol. 240^v der Pariser Handschrift steht der Anfang eines Kommentars zu De morte et vita mit dem Initium: Cum secunda pars naturalis philosophie sit de corpore mobili ab anima sive de corpore movente. Diesen Kommentar hält P. Salman nicht für ein Werk des Magister Adam. Auf fol. 243^r stehen am Rand des Beginnes der translatio nova der Metaphysik die ersten 15 Zeilen des Kommentars zur Metaphysica nova mit dem Initium: Supposito, ut vult Avicenna et etiam Algazel, quod subiectum huius philosophie sit ens inquantum est ens, den ich oben (S. 174) dem Adam von Bocfeld zugeteilt habe.

Von diesem Metaphysikkommentar nennt P. Salman noch zwei Handschriften, die ich nicht kannte. Die eine ohne Signatur gehört dem Dominikanerkloster S. Maria sopra Minerva in Rom. Die andere ist Cod. 367 (fol. 164^r—258^v) des Gonville and Cajus College in Cambridge. Das Incipit, wie es im Katalog von M. R. James wiedergegeben wird, ist etwas verschieden von dem Incipit der anderen Handschriften und nicht ganz richtig gelesen. Der Bibliothekar Dr. Z. N. Brooke, der auf Ersuchen von P. Salman die Handschrift näher untersuchte, teilte ihm mit, daß es tatsächlich der mit: Supposito, ut vult Avicenna et etiam Algazel etc. beginnende Kommentar zur Metaphysica nova ist. P. Salman macht in seinem Briefe hier noch eine wichtige Bemerkung: P. Pelster sieht in diesem Kommentar die älteste Erklärung der arabisch-lateinischen Metaphysikübersetzung. Nun verweist aber Magister Adam im 7. Buche seines Kommentars auf Notulè seines Lehrers, dessen Name allerdings in der Handschrift von Cambridge, der einzigen, die P. Salman nachsehen konnte, unleserlich ist (J[oannes, acobus?) Achel'b'g' t). Vielleicht läßt sich dieser Name aus der Handschrift von Bologna oder einer der beiden Florentiner Handschriften feststellen.

Bezüglich des auch von mir beschriebenen Erfurter Codex F 318 hält P. Salman nicht bloß die Kommentare zu den Meteorologica und zu De anima, sondern auch diejenigen zu De sensu et sensato, De somno et vigilia und De morte et vita für Werke des Magister Adam. Der an der Spitze der Erfurter Handschrift stehende Kommentar zu De generatione et corruptione, der verschieden von dem durch mich dem Adam von Bouchermefort zugeteilten Kommentar (S. 177) ist, gehört nach P. Salman möglicherweise nicht zu dem homogenen corpus von Kommentaren des Magister Adam,



der in diesem Erfurter Codex unter der Flagge des heiligen Thomas von Aquin uns entgegentritt. Tatsächlich wurde, wie P. Salman zum erstenmal bemerkt, der Kommentar des Magister Adam unter den Aristoteleskommentaren des heiligen Thomas gedruckt.

P. Salman bemerkt schließlich in seinem Briefe, daß nach seiner Überzeugung Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort eine und dieselbe Persönlichkeit sind: Bouchermefort est evidemment identique à Buckfield, comme l'a déjà suggeré Pelster. Diese Auffassung von P. Salman fällt besonders in die Waagschale, da er sich eingehender mit den Texten dieser Kommentare befaßt und ein größeres Stück des Kommentars zu De anima kopiert hat. In inhaltlicher Hinsicht hebt P. Salman hervor, daß diese Kommentare (besonders derjenige zu De anima) eine merkliche Beeinflussung des Averroes aufweisen, ohne indessen auf der Linie des „Averroïsme latin" sich zu bewegen. Es eignet diesen Kommentaren als Gesamtheit „une tenue philosophique remarquablement haute".

Nachgetragen sei auch noch, daß ein Exemplar des Physikkommentars, den ich im Cod. 2248 der Biblioteca Universitaria zu Padua und im Cod. lat. Class. X n. 61 der Biblioteca Marciana zu Venedig festgestellt und dem Adam von Bouchermefort zugeteilt habe, sich auch im Cod. 1580 der Biblioteca nacional zu Madrid (fol. 1r—115v) findet. Das Initium ist das gleiche wie in den beiden angegebenen Handschriften. Am Schluß fol. 115v ist der Kommentar einem Magister Adam zugeteilt: Explicit VIII. liber phisicarum scientiarum magistri Ade et per consequens omnes alii libri.

Zu S. 200, Anm. 2 lies: Cod. 214 (Irm. 380) der Universitätsbibliothek Erlangen.

Zu S. 283, Anm. 23. Eine ausführliche Beschreibung des Cod. 114, I, 42 der Universitätsbibliothek Madrid gibt P. Leo Amorós O.F.M. im Archivum Franciscanum Historicum 27 (1934), 399 bis 402.

Zu S. 287 ff. und 360 f. vgl. D. Salman O.P., Albert le Grand et l'Averroïsme latin, Revue des sciences philosophiques et théologiques 24 (1935), 38—64.

Zu S. 320, Anm. 10 vgl. noch E. Axters O.P., La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la „Pecia"? Une réponse à Monsieur l'abbé Destrez. Angelicum 12 (1935), 262—295.

Zu S. 340. Zum Kölner Autograph der Tiergeschichte Alberts des Großen vgl. noch die Abhandlung von B. Geyer, Die ursprüngliche Form der Schrift Alberts des Großen De animalibus nach dem Kölner Autograph. Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann) 578—590. Vgl. auch Fr. Pelster S.J., Die beiden ersten Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung. Nach Cod. Vat. lat. 718. Scholastik 10 (1935), 229—240. Zu den literarhistorischen Problemen der Summa theologiae und des Sentenzenkommentars Alberts siehe H. Kühle, Zum Problem der Summa theologiae und der Sentenzenkommentare Alberts des Großen. Festschrift Grabmann 591—610. H. Kühle wird hierüber demnächst eine weitere Untersuchung bringen. A. Ohlmeyer O.S.B., Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Wie verhält sich das vierte Buch zu den drei ersten Büchern? Recherches de Théologie ancienne et médiévale 6 (1934), 43—54. M. Henquinet O.F.M., Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IVe livre des sentences. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 7 (1935), 263—292.

Zu S. 343, Anm. 55. Wie mir Herr Dr. H. Ostlender gütig mitteilt, hat sich nachträglich herausgestellt, daß dieser Kommentar zum Hohenliede in der vorliegenden Fassung doch nicht von Albert herrühren kann, da sich in ihm Stücke finden, die aus dem Sentenzenkommentar des heiligen Thomas entlehnt sind. Ob und inwieweit der echte Kommentar Alberts in dem Kommentar „Benedictiones" benützt worden ist, wie die tatsächlichen Übereinstimmungen mit Albert nahelegen, ließe sich nur dann und mit Aussicht auf Erfolg untersuchen, wenn neue handschriftliche Unterlagen erschlossen würden.



Zu S. 353—356. An neuerschienener Literatur zur Philosophie und Theologie Alberts des Großen sei nachgetragen: Abt Thomas Graf O.S.B., De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV I, Romae 1934, 178—204 (Benützung des ungedruckten Ethikkommentars Alberts). H. Fleckenstein, Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Großen, Würzburg 1933. M. A. Genevois O.P., Bible mariale et mariologie de saint Albert-le-Grand (Etudes mariales), Saint Maximin 1934. M.-M. Desmarais O.P., Albert le Grand Docteur de la Médiation mariale, Paris 1935. Bischof A. Stohr, Zur Erbsündelehre Alberts des Großen. Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann), 627—650.

Zu S. 359, Anm. 90 lies: Cod. 1514 fol. 7v der Universitätsbibliothek in Frankfurt.

Zu S. 369, Zeile 12 von oben lies: Cod. 2205 der Staats- und Universitätsbibliothek zu Hamburg.

Zu S. 398, Zeile 5 von oben lies: Offredi von Cremona.

Zu S. 471, Zeile 15 von oben lies: Cod. 99 der Universitätsbibliothek Frankfurt.

Zu S. 484, Zeile 19 von oben lies: 9 F IV.

Zu S. 487, Zeile 3 von oben lies: Cod. 242 (s. XV) des Pembroke College zu Cambridge.

Zu S. 494, Zeile 15 von oben lies: Cod. 167 der Bibliothèque de la Ville von Bordeaux.

Zu S. 504, Anm. 15 lies: Cod. Erlang. 341/1—3 (Irm. 368).

INHALTSÜBERSICHT.

III.

AUGUSTINS LEHRE VOM GLAUBEN UND WISSEN UND IHR EINFLUSS AUF DAS MITTELALTERLICHE DENKEN.

(Aurelius Augustinus. Festschrift der Goerresgesellschaft zum 1500. Todestag des heiligen Augustinus, herausgegeben von M. Grabmann und J. Mausbach, Köln 1930, 87—110. Ergänzt.)

IV.

ARISTOTELES IM WERTURTEIL DES MITTELALTERS.

V.

KAISER FRIEDRICH II. UND SEIN VERHÄLTNIS ZUR ARISTOTELISCHEN UND ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

(Vortrag, gehalten auf dem internationalen Historikerkongreß in Oslo im August 1928.)

VI.

DIE ARISTOTELESKOMMENTATOREN ADAM VON BOCFELD UND ADAM VON BOUCHERMEFORT.

DIE ANFÄNGE DER ERKLÄRUNG DES „NEUEN ARISTOTELES“ IN ENGLAND.

(Vortrag, gehalten am 10. November 1934 in der Sitzung der philosophisch-historischen Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.)

IX.

MITTEILUNGEN AUS MÜNCHENER HANDSCHRIFTEN ÜBER BISHER UNBEKANNTE PHILOSOPHEN DER ARTISTENFAKULTÄT (CODD. LAT. 14246 und 14383).

(Festschrift für Georg Leidinger, München 1930, 73—83. Ergänzt.)

X.

STUDIEN ÜBER DEN AVERROISTEN TADDEO DA PARMA (ca. 1320).

(Mélanges Mandonnet, Paris 1930, II, 331—352. Durch neue Materialien ergänzt.)

XI.

DER BOLOGNESER AVERROIST ANGELO D'AREZZO.

XII.

EIN SPÄTMITTELALTERLICHER PARISER KOMMENTAR ZUR VERURTEILUNG DES LATEINISCHEN AVERROISMUS DURCH BISCHOF STEPHAN TEMPIER VON PARIS (1277) UND ZU ANDEREN IRRTUMSLISTEN.

XIII.

DIE LEHRE DES HEILIGEN ALBERTUS MAGNUS VOM GRUNDE DER VIELHEIT DER DINGE UND DER LATEINISCHE AVERROISMUS.

(Divus Thomas [Freiburg, Schweiz] 10 [1932], 203—230.)

XIV.

DIE STUTTGARTER HANDSCHRIFT DES UNGEDRUCKTEN ETHIKKOMMENTARS ALBERTS DES GROSSEN.

(Ethik und Leben. Festschrift Mausbach, Münster 1931, 55—65. Ergänzt und berichtigt.)

Ethische Schriften Alberts, besonders die ungedruckten Werke: De bono sive de virtutibus, tractatus de bono, Kommentar zu De divinis nominibus S. 313—314. Entdeckung und literarhistorische Untersuchung des ungedruckten Ethikkommentars Alberts durch A. Pelzer. Die von A. Pelzer festgestellten Handschriften S. 314—317. Cod. H. B. X. 15 dieses Kommentars in der Landesbibliothek zu Stuttgart. Beschreibung und Bewertung dieses Codex S. 317—323. Bewertung dieser Handschrift und Auffindung einer fünften Handschrift (Cod. 643 [DD XIV 7] der Universitätsbibliothek zu Krakau) durch G. Meersseman S. 323.

XV.

DER EINFLUSS ALBERTS DES GROSSEN AUF DAS MITTELALTERLICHE GEISTESLEBEN.

DAS DEUTSCHE ELEMENT IN DER MITTELALTERLICHEN SCHOLASTIK UND MYSTIK.

(Zeitschrift für katholische Theologie 52 [1928], 153—182, 313—356. Italienische Übersetzung Rivista di filosofia neoscolastica 23 [1931], 18—75. Erweiterte 2. Auflage: L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo, Roma 1931. Erscheint hier ganz neu bearbeitet und wesentlich erweitert.)

Gegenüber H. von Schubert, der in Albert mehr einen Sammler und Enzyklopädisten als einen produktiven systematischen Geist sieht, ist Albert als ein Denker von großer wissenschaftlicher Initiative vor allem durch seine Schöpfung des christlichen Aristotelismus zu betrachten S. 325—327. Die Untersuchung des Einwirkens Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben baut sich auf einer Charakteristik seiner wissenschaftlichen Individualität und Persönlichkeit auf S. 327—328. I. Die geistige Persönlichkeit Alberts des Großen im Spiegel seiner Benennungen. Albertus Coloniensis. Seine Lehrtätigkeit und schiedsrichterliche friedenstiftende Wirksamkeit in Köln S. 328—330. Albertus Teutonicus (Albertus de Alemania). Deutsche Färbung seines Geisteslebens. Kenntnis der deutschen Lande, der deutschen Pflanzen- und Tierwelt. Anteilnahme an den Geschicken des deutschen Volkes. Alberts Verhältnis zu Rudolf von Habsburg, sein Eintreten für die päpstliche Anerkennung der Königswahl Rudolfs auf dem 2. Konzil von Lyon. Anhänglichkeit der deutschen Dominikaner an Albert. Schöne Albertushandschriften in deutschen Bibliotheken S. 330—336. Albertus Magnus. Frühzeitige Entstehung dieses Beinamens. Anerkennung der überragenden Größe Alberts und der Umfang seiner Werke. Gesamtausgaben, neuere Einzelausgaben. Übersicht über die Entdeckungen von Inedita Alberts in letzter Zeit. Der gegenwärtige Stand und die Aufgaben der handschriftlichen Albertusforschung S. 336—344. Doctor universalis. Universalismus der Quellenkenntnis. Kenntnis der aristotelischen, arabisch-jüdischen, platonischen und neuplatonischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur. Belesenheit in der Heiligen Schrift, in den Werken der Väter, der Frühscholastiker und der ihm zeitlich näher stehenden Scholastiker. Selbständige Verarbeitung des Quellenmaterials S. 345—350. Universalismus in der Beherrschung der Wissenschaften. Alberts anerkannte Größe als Naturforscher (Zoologie, Botanik, Geologie, Geographie,

XVI.
DIE PROKLOSÜBERSETZUNGEN DES WILHELM VON MOERBEKE UND IHRE VERWERTUNG IN DER LATEINISCHEN LITERATUR DES MITTELALTERS.

(Byzantinische Zeitschrift 30 [1929—30: Festgabe A. Heisenberg], 78—88. Ergänzt.)

XVII.
HILFSMITTEL DES THOMASSTUDIUMS AUS ALTER ZEIT.

(Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae.)

Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.

(Divus Thomas [Freiburg, Schweiz] 1 [1923], 13—43, 97—122, 373—385. Durch neue Materialien ergänzt und erweitert.)

tiones. Die Literaturform der Exzerpte, Florilegien und Abbreviationes im allgemeinen S. 425—426. Älteste Formen der Exzerpte aus thomistischen Schriften S. 424—426. Die Literaturgattung der Abbreviationes zur Skizzierung der Gedanken- und Beweisgänge thomistischer Hauptwerke. Die Abbreviatio des Galienus de Ozto zur Secunda Secundae (1288) S. 426—431. Die Abbreviatio im Cod. 1573 der Universitätsbibliothek Krakau 431—432. Die (bedeutendste) im Auftrage des Papstes Johannes XXII. von dem Dominikaner Johannes Dominici hergestellte Abbreviatio der ganzen theologischen Summa. Die Beschreibung der Codd. Vat. Borghes. 116—119. Anlage und Technik dieser Abbreviatio des Johannes Dominici. Texte S. 432—439. Ein für Kardinal Giuliano Cesarini zur Zeit des Konzils von Basel hergestelltes Compendium der theologischen Summa S. 439—440. Des Heinrich von Gorkum (Gorrichem) Kompendium zur theologischen Summa S. 440—443. Die Summa fidei orthodoxae des Dionysius Ryckel des Kartäusers S. 443—444. Die griechische Abbreviatio (Ἐκλογή) der Prima Secundae durch Georgios Scholarios. Auszüge derselben aus der Prima und der Summa contra Gentiles. Thomaskenntnis und Thomasbegeisterung dieses byzantinischen Theologen S. 444—448. Spätere Abbreviationes der theologischen Summa S. 448—449. Bedeutung dieser Abbreviationes für das Thomasstudium. Vorteile und Unzulänglichkeiten S. 449—452. Zweites Kapitel. Concordantiae. Erforschung dieser Konkordanzliteratur durch P. Mandonnet. a) Zusammenstellung von Lehrverschiedenheiten zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa ohne Versuch eines Ausgleiches S. 453—456. b) Die Konkordanz des Dominikaners Benedikt von Assignano (ca. 1320—1322). Handschriften. Technik S. 456—459. c) Die unter den Opuscula des heiligen Thomas stehende Concordantia ist kein echtes Werk des Aquinaten (Begründung gegenüber Fr. Pelster), stammt wahrscheinlich von Thomas Sutton S. 459—465. d) Anonyme Konkordanzen S. 465—467. e) Die Konkordanz im Cod. 60 der Stiftsbibliothek Admont S. 467—468. f) Die Konkordanz im Cod. 688 der staatlichen Bibliothek in Eichstätt S. 468—469. g) Die von G. Meersseman edierte Konkordanz des Gerhardus de Monte S. 469—471. Diese Konkordanzen und die innere Lehrentwicklung des heiligen Thomas. Der Konkordanzgedanke bei Johannes Capreolus und bei Seraphinus Capponi a Porrecta. Das Autograph der Summa contra Gentiles als drastisches Beispiel der Selbstkorrektur des heiligen Thomas S. 471—481. Drittes Kapitel. Tabulae. Entstehung der Tabulae, der alphabetischen Register zu den Werken des heiligen Thomas S. 481—482. Die Tabula des Dominikaners Hervaeus a Cauda S. 482—483. Die Tabula aurea des Dominikaners Petrus von Bergamo S. 483. Die große Tabula des Benediktiners Wilhelm Sudbery (um 1400) S. 483—484. Anonyme Tabulae. Die Tabula des Dominikaners H. Koflin zur theologischen Summa, zum Sentenzenkommentar und zur Summa contra Gentiles S. 484—487. Stellung dieser Tabulae in S. Thomam innerhalb der scholastischen Tabulaliteratur. Schluß. Diese Hilfsmittel des Thomasstudiums künden hingebende Liebe zum heiligen Thomas und zu seinem Schrifttum und sind von pädagogisch-didaktischen Gesichtspunkten geleitet S. 487—489.

XVIII.

DIE LEHRE DES JAKOB VON VITERBO († 1308) VON DER WIRKLICHKEIT DES GÖTTLICHEN SEINS.

Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts.

(Philosophia perennis. Festgabe Joseph Geyser, Regensburg 1930, I, 211—232. Italienische Übersetzung in Rivista di filosofia neoscolastica 22 [1930], 13—30.)

Die Erörterung der Frage, in welchem Sinne Gott ein Seiendes genannt werden könne, in der theologischen Hochscholastik. Die Frage, ob Gott im wahren und eigentlichen Sinne das Sein zukomme,

3.

BERNHARD VON AUVERGNE († nach 1304). EIN INTERPRET UND VERTEIDIGER DES HEILIGEN THOMAS AUS ALTER ZEIT.

(Divus Thomas 10 [1932], 23—35. Verbessert und ergänzt.)

Bisherige Feststellungen über Leben und Werke S. 547—548. Die Erforschung seiner polemischen Schriften durch A. Pelzer. Kritik (improbatio) an den Quodlibeta des Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo. Die Abbreviatio und Impugnatio gegen Heinrich von Gent. Nachweis der Handschriften S. 548—550. Die im Cod. Vat. lat. 772 überlieferte Streitschrift gegen Aegidius von Rom ist nach A. Pelzer kein echtes Werk des Bernhard von Auvergne S. 550—552. Bewertung der polemischen Schriften Bernhards von Auvergne durch Mit- und Nachwelt, ihre starke Benützung durch Johannes Capreolus. Vertiefung in psychologische, besonders erkenntnispsychologische Fragen (Notwendigkeit der species intelligibilis für die geistige Erkenntnis, Wechselbeziehungen zwischen Denk- und Willenstätigkeit, die menschliche Willensfreiheit und deren Hemmnisse). Verteidigung der Eigenlehren des Aquinaten S. 552—558.

4.

KARDINAL GUILELMUS PETRI DE GODINO († 1336) UND SEINE LECTURA THOMASINA.

(Divus Thomas 4 [1926], 385—403. Ergänzt und verbessert.)

Darstellung seines Lebensganges und seiner kirchenpolitischen Wirksamkeit durch P. Fournier S. 559—560. Seine literarische Tätigkeit. Die Quaestio über das Individuationsprinzip (Wiedergabe einer Pariser Disputation zwischen Duns Scotus und Guilelmus Petri de Godino?) S. 560—563. Der unter dem Namen des Petrus de Palude edierte Traktat De causa immediata ecclesiasticae potestatis ist nach P. Fournier und J. Koch trotz des zeitgenössischen Zeugnisses des Kardinals und Kanonisten Petrus Bertrandi nicht dem Guilelmus Petri de Godino, sondern dem Petrus de Palude zuzuteilen S. 563—567. Der Sentenzenkommentar (Lectura Thomasina, Thomasinus) des Guilelmus Petri de Godino. Handschriftliche Überlieferung. Eine zuverlässige Einführung in die thomistische Gedankenwelt S. 572—575. Erwähnung und Verwertung dieser Lectura Thomasina in der ältesten Thomistenschule S. 575—576.

5.

HELWICUS THEUTONICUS (HELWIC VON GERMAR?), DER VERFASSER DER PSEUDO-ARISTOTELISCHEN SCHRIFT DE DILECTIONE DEI ET PROXIMI.

(Divus Thomas 5 [1927], 401—410. Ergänzt und verbessert.)

Edition und Erklärung des Traktates: Denarius sive decacordum des Magdeburger Franziskaners Helwicus († 1252) durch P. F. Doelle O.F.M. Zuteilung eines in einer Handschrift der Breslauer Universitätsbibliothek überlieferten Tractatus de dilectione an diesen Franziskaner S. 576—578. Dieser Traktat De dilectione Dei et proximi ist unter den Opuscula des heiligen Thomas gedruckt. Handschriftliche Überlieferung S. 578—580. Dieser Traktat ist nicht ein Werk des genannten Franziskaners Helwicus, sondern stammt nach einer Mitteilung des Stamser Kataloges von einem Dominikaner Fr. Helwicus Theutonicus, der auch zu der mehrfach gedruckten Summa de exemplis et rerum similitudinibus in Beziehung steht S. 580—582. Der Traktat scheint eher dem 1263 verstorbenen Straßburger Dominikanerprior Helwicus als dem Dominikanermystiker, Eckhartschüler und Verfasser deutscher Predigten Helwic von Germar zuzuteilen zu sein S. 582—585.



VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN UND ANGEFÜHRTEN HANDSCHRIFTEN

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signaturnummer der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die betreffende Seitenzahl des Buches an.)

PERSONENVERZEICHNIS

